HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

Die Gesellschaft der Individuen

人文与社会译丛

个体的社会

N. Elias

[德国]诺贝特·埃利亚斯 著 翟三江 陆兴华 译

译林出版社

刘东 主编 彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

个体的社会

责任编辑 刘金源 封面设计 胡 茫



ISBN 7-80657-540-5
I·407 定价:15.30元

人文与社会译丛

个体的社会

[德国]诺贝特·埃利亚斯 著 翟三江 陆兴华 译

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

个体的社会／（德）埃利亚斯（Elias,N.）著；翟三江，陆兴华译．—南京：译林出版社，2003.10
（人文与社会译丛）
书名原文：Die Gesellschaft der Individuen
ISBN 7-80657-540-5

Ⅰ.个… Ⅱ.①埃…②翟…③陆… Ⅲ.个人-关系-社会-文集 Ⅳ.C912.1-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2003）第021597号

书　　名	个体的社会
作　　者	[德]诺贝特·埃利亚斯
译　　者	翟三江　陆兴华
责任编辑	刘金源
原文出版	Suhrkamp, 1991
出版发行	译林出版社
电子信箱	yilin@yilin.com
网　　址	http://www.yilin.com
地　　址	南京湖南路47号(邮编 210009)
集团地址	江苏出版集团(南京中央路165号 210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷	扬州鑫华印刷有限公司
开　　本	850×1168毫米　1/32
印　　张	9.25
插　　页	2
字　　数	198千
版　　次	2003年10月第1版　2003年10月第1次印刷
书　　号	ISBN 7-80657-540-5/I·407
定　　价	15.30元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主编的话

刘　东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西"精神分裂症"——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却决非寻常意义上的"纯学术"。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为"新经典"。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的"老残遗产"。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把逐译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道："在作者、编者和读者间初步形成的这种'良性循环'景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！"惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

献给我的朋友
赫尔曼·考特和艾尔柯·考特

种籽撒向风中
知识任谁收获

前　　言[①]

群体之于单个个人即我们所谓的“个体”的关系，个人之于人类群体即我们所谓的“社会”的关系，这在目前绝非是明确的。可是，人们通常并没有意识到这一点，更不用说去关心它为什么不明确了。现有的像“个体”以及“社会”这些常见的概念，前者乃指涉单个的个人，仿佛这个个人是一个全然自为、独自存在的生物，而后者则通常摇摆于两种截然相反、但都是易造成误解的表象之间。在此意义上，社会要么被理解为众多个人的一种单纯集合，一种累加式的因而无结构的序列；要么被当做一个客体，这个客体以某种不能再明究的方式远在单个个人的彼岸。在后一种情况下，那些预先向单个的言说者给定了的话语，那些决定并一同规定了在他们的概念领域里成长起来的人的思想方式和行为的概念本身，都使得作为个体来认定的单个个人和被作为社会来表象的人类群体仿佛在本体上是各各不同的东西。

本书要探讨的是“个体”和“社会”这两个概念在其当代形式下所涉及的那些方面，即就人的某些方面展开讨论。它为思考和观察人提供了一些工具，其中有些是相当新颖的。谈论个体的社会，这一点本身就不同寻常。但这或许会帮助我们能够从对上述两个概念的陈旧的、较为习常的用法中解放出来。这种

① 米歇尔·施略特的创意以及我们之间的合作，都使得这本书能以现在这种尝试性的形式呈现在读者面前。在此，我向他表示我的谢意。同样，我还要感谢我的助手鲁道夫·柯尼弗和让—威勒姆·哥利森，他们的诸多帮助对我是不可或缺的。

用法常常让这两个概念看上去简直是相互对立的一对，但[仅做到]这一点还不够。把我们从前述意义上的对这两个概念的理解的定式中解放出来，即是眼前这部著作所要做的工作之一。要真正完成这个工作，除非我们不是满足于某种否定的态度，即不是单纯批判那种把个体和社会当做互相对立的两个概念来对待的做法，而是除此以外还确立一种在方式和方法上全新的模式，从而使单个个人无论怎样都是处于相互联系的群体中，亦即处于社会中。

进行这样的工作乃是社会学面临的一个基本问题，这一点我大概在五十年前就已经清楚地意识到，当时我正着手我的《文明的进程》的研究。《个体的社会》的最初纲要，那时实际上是作为上述著作第二卷里总括性的理论部分来构思的。我现在还保留着《文明的进程》的一些原始清样，其中的内容现在已收入本书第一部分。

在写作前一本书的过程中，个体和社会的关系问题一再凸现出来。文明的进程已经历了许许多多的世代交替。如果借助一些能够展现羞耻和难堪的限度值在某一方向上变化的有关证据，这个进程是可追溯出来的。这意味着，每一辈人的后代身处其中的都是文明进程的下一个时期。作为个体，他们在其成长过程中必须去适应比前辈人所适应的更靠后的衡量羞耻、难堪以及良知形成的整个社会过程的标准。所有社会性的自我规范模式，是单个个人随着他经由教育而逐渐被教化成一个独一的个体时必须独自形成的，因而它们都是为各代人所特有的，并且如此一来在一个更宽泛的意义上也是为各社会所特有的。这种对文明进程的研究，可以说曾让我很清楚地看到下面这一点，即某种对前一个世纪来说并非是引发羞耻感的东西，可能在后一个世纪就成了十足的羞耻物；反之亦然——我意识到相反方向

的运动也是可能的。但不管运动的方向究竟如何，变化的证据表明，单个个人在其自身发展中会在何种程度上受到他们在加入社会过程这个洪流时所处的地位的规定。

这样研究了一段时间以后，我感到，单个个人与社会过程的关系这个问题，必定会突破讨论文明进程那本书的整体框架，尽管这两者之间有着最紧密的实际联系。一些外在的情况也提醒我出现这种结果的可能性。讲文明进程的这本书无论如何已经变得够长的了。于是，在给它收尾的同时，我删去了其中已经开始的旨在澄清社会和个体之间关系的那部分。但这个论题仍一直让我着迷。我愈来愈明确地看出，它所具有的重大意义在于能给作为一门科学的社会学奠定基础。我没有中断这方面的研究。于是就有了第一篇文稿，它构成了本书的开头部分。这篇文稿反映出我早期对这个问题所做的思考。同样，由它也可看出，对一个基本论题所做的研究尽管属于较早的一个时期，但对问题的阐述仍葆有其自身的价值，虽然关于同一个问题的研究本身业已获得了进一步的发展。

人们往往会抵挡不住这样一种想法：借助研究过程不同阶段上的真实文献去重构较为全面的和较为晚近的对某一问题的解决的发展过程，则这一解决的下一个阶段会变得容易起来。通过了解早期的尽管是比较有限的，但仍不失其自身价值的对问题的解决，去追溯导致以后的对该问题较为全面的解决的发展过程——这种可能性会使读者省去在把握那些对问题的较晚近的解决（它们好像既无早先的尝试亦无思想劳作的发展，是在某个特定个人的脑子里凭空产生的）上的困难。我对眼前的这本书的构想却与此不同，它构成了本书现有结构的基础。这本书由三个部分组成，它们都是在不同时期写成的。第一部分展示了作者早期对于人类群体中的单个个人这个难题所做的探

讨，如本书的书名所表明的那样。第二部分提供了我后来仍就这个难题进行的进一步研究的例证。第三部分是这个研究工作迄今为止最新的、也是最后阶段的结果。

我对社会和个体之关系问题的研究经历了足足五十年的时间，我的研究方法的变化反映出了同一时期里人类的个体及社会所经历的某些具体变化。这相应地也反映出人们对社会的理解有了改变，甚至是以其相互间的联系构成了诸种社会的单个个人在理解自身方面的变化，亦即——简言之，在个体的自我经验和社会习性方面也与以往存在着诸多不同。另一方面，如我们将要看到的，人们切近上述问题的整个方式和方法也有了很大的改变。问题自身变得具体起来。概念的构成愈益切近社会中单个个人可被观察的境况。与此同时，不无悖论地出现了将概念往更高层次的综合性提升的情况。这种提升在我们—自我平衡(Wir-Ich-balance)这个概念里得到了典型的表述。这个概念暗示我们，单个个人的自我—认同和我们—认同的关系不是一下子就固定的，正相反，它处于十分具体的变化中。在那些较小的、相对单一的部落里，这种关系有别于它在那些同时代的组织庞大的工业国家中的情形；在和平时期，它又不同于在同时代的战争状态下的情形。个体的人和社会的关系的难题，只要人们把个人也包括他们自己仍设想成某个无我们的我(Wirloses Ich)，它就依然是个未解的谜；有鉴于此，以下我们将把这个难题作为展开我们的论述和探究的开始。

诺贝特·埃利亚斯

目　录

第一编

个体的社会
（1939）

一

每个人在听到“社会”这个词语时，都知道或至少以为知道，它意指的是什么。这个词不断地被一个人说给另一个人，就好像一枚硬币，我们知道它的价值，并且不必再去细查其内涵了。一个人说“社会”，被另一个人接收过去，此时，他们俩马上都理解了对方的意思。然而，我们真的都彼此理解对方了吗？

“社会”——人们都知道——就是我们大家，就是许许多多的人待在一块儿。可是，许多人待在一块儿，这在印度和中国构成的是某种性质完全不同于美国和英国的社会；欧洲十二世纪时由许许多多单个人组成的社会，就有别于十六世纪或二十世纪的社会。尽管所有这些社会过去和现在显而易见均是由无数的单个个人组成的，而不是由其他什么组成的，但这种结群共处从一种形式到另一种形式的变化，显然不是由哪个个人事先计划好的。至少我们还没有发现，十二世纪或十六世纪的哪一个人就已经自觉地和有计划地在为我们今天的工业社会的发展作计划了。这个由我们大家一起构成的“社会”，它究竟是怎样的一个构造物？我们大家彼此组成了它，但就它如今所成为的那个样子，却不是我们中的任何人，甚至不是我们大家的共同意愿、共同计划的结果；它之所以存在，仅仅是因为有众多的人现成在场；它之所以保持运转，仅仅是因为有众多的单个人有所意愿、有所行动。尽管如此，它的构造，它经历的巨大的历史演变显然并不取决于单个个人的意志。

我们如果考察一下今人就上述以及类似的问题给出的解答，那么，我们将看到，粗略地讲来，存在着两个彼此对立的阵营。一部分人致力于探究历史—社会构造物，仿佛，如这些构造

物在这部分追溯历史的观察者眼前实际呈现的那样，它们是由一系列个体或团体筹划、计划与创造的。这一思想阵营中的个别人可能会在某种程度上辩解说，他们这种解答问题的方式并不完全充分——但不管他们怎样摆弄和变化自己的想法，以便求得与事实情况的切合一致，那个把他们束缚起来的思想模式已经并将始终停留在这样一个结论上：单个个人是有计划地和合乎理智地如同建造一座建筑或一台机器那样创造一个作品的。当他们面对一定的社会制度，如议会、警察、银行、税收或者其他诸如此类的东西时，为了对此有一个相应的说明，他们就会找出一些首创这类建制的代表人物来。如果他们牵扯上文学门类，他们要找的目标就是某个已给他人树立了榜样的作家。一旦他们面对下列这样的构造物，比如像语言或国家——在此，前述的那种解说方式变得困难了。这时，他们至少仍会做出同样的姿态，好像这些社会构造物也能用与说明前述那些[社会建制]相同的方式来说明，即它们也是由单个人有计划地为着一定的目的创造的。例如他们认定，语言的目的在于达致人们相互间的沟通，或者国家的目的在于维持秩序；如此一来，似乎在人类历史的进程中，语言或者一定的具有国家这种形式的人类集体，就真的是在理性思考的基础上，由单个个人为了达到一定的目的而有计划地创造出来的。[问题是，][1]依靠这种模式，许多社会现象显然并没有获得澄清，例如艺术风格的转变，或者[人类]文明的进程。因此，这一阵营的论者连同他们的思想往往止步不前。他们不再深入地追问。

这类切近历史与社会构造物的做法，受到了反对派阵营的鄙视。在这个阵营里，个体根本算不得什么角色。为他们充当

---

① 视中译行文通畅的需要，方括号中的字词为译者所加，下同。——译注

思想模式的，主要是一些自然科学的观察形式，而且首先是生物学的观察形式。但正如通常发生的那样，在这里，这些自然科学的思维形式很容易，而且是不知不觉地就与宗教的和形而上学的思维形式相混杂，直至浑然一体。比如，有人把社会设想为某种超个体的有机实体，这个实体在经过了少年、壮年和老年之后，最终必然归于死亡。斯宾格勒的思想就是其中一例。甚至，尽管与斯宾格勒不存在任何关系，我们今天仍能见到那些以不同的倾向和程度与之类似的观点。另一方面，尽管人们不会受那些关于我们这个时代的种种经验的误导，不至于去建立有关各种社会原本注定要兴盛然后没落这样的一般性理论，尽管人们或许预见到了我们的社会的一个更好的未来——就连这一反对派阵营的成员也有同样一个企图，他们试图根据隐匿的和超个体的力量所产生的作用来解释历史—社会的构造物和过程。有时——最为突出的是在黑格尔那里——它就演变成了一种历史泛神论：照此看来，一种世界精神或者上帝本身就不再是（在斯宾诺莎看来）静止不动的，不如说，它们是更为变动不居的历史世界的化身。于是，这个世界精神或者上帝现在就被用来解释这个运动着的历史世界的秩序、周期性和合目的性了。或者，人们最起码会这样设想：特定的社会集团均由一个普遍的超个体的精神来控制；于是，人们就谈论起诸如希腊的"精神"或者法国的"精神"。对前述持相反思想类型的人来说，个体的行为才是他们感兴趣的中心，而一些无法被解释成某种个体的计划和创造之物的现象，却或多或少从他们的视野中消失了。在这里，恰恰是不能被前一阵营的论者解决的东西，倒构成了这一派反对者的旨趣中心，如风格和文化形式，如经济形式和制度。同时在那里，究竟该如何在个体的行为或目的与上述那些社会构造物之间架构一座桥梁，[这一问题]根本上依然是晦暗不明的，

不管他们或是按照源自隐匿的机械力量的自然科学模式，或是按照源自超个体的精神力量的泛神论—宗教模式来解释[历史—社会的]构造物，但该如何在这类力量与单个个人，与个体的目标和行为之间架起一座桥梁，[此一问题]并不见得就是那么昏暗朦胧了。

但是，人们绝不仅仅是在研究较严格意义上的历史和社会事实方面会遭遇这一性质的困难。在试图从心理功能方面找寻通达人和社会的路径时，我们也少不了要去面对同样的困难。就连在研究历史和社会事实的科学领域里，我们也见到，这一派的研究方向是把单个个体当做某种完全孤立的东西来对待，是试图在抛开个人与所有其他人联系的情况下，来阐明个体心理功能的构造。而在社会或大众心理学这另一派的研究方向里，我们看到，单个个体的心理功能在那里根本找不到一个恰当的位置。在此一科学阵营里，以及类似地在前一相应的社会和历史科学的阵营里，都不时会有人认为，所有社会集体，或者某一人类群体，都拥有一个属于自己的心灵，一个超然于个体心灵的心灵，就是说，拥有某种"anima collectiva"[集体灵魂]，或者某种"group mind"[团队精神]。当然，要是有谁不想走得那么远的话，通常也会满足于把社会心理现象当做众多个人的心灵外化之集合，或者当做——这是一回事情——他们心灵外化之平均来对待。于是，社会看上去简直就像是众多单个个体的一种叠加式堆积，而这种对心理事实的统计式把握也显得不是一种必要的辅助手段，不如说，它倒更像是心理学研究的目标和最强有力的举证根据。不论个体心理学和社会心理学各不相同的研究方向在各自的情况下是怎样运作的，从这一点看，这两种研究方向的对象之间是如何关联的这一问题，或多或少是叫人捉摸不定的。多数时候，事情看上去倒好像是个体心理学和社会心理

学成了两门完全互不相干的学科似的。而且,一个学科和另一个学科所针对的问题,常常从一开始就被这样设定了,仿佛在现实中就真的有一道不可逾越的鸿沟横亘在个人和社会之间。

不管从何处着眼,人们遭遇的都是类似的自相矛盾:对于我们自身作为单个个体之所是,我们抱着确定的传统观念。对我们在说"社会"这个词时我们的意指,我们也同样抱有某种确定的观念。然而,这两种观念,一是我们将自己当做社会的那个意识,一是我们认为自己是个体的另一个意识,这两者从未能够彼此统一起来。与此同时,我们肯定也多少清楚地意识到,现实中并不存在那种分隔个体和社会的鸿沟。对个体组成社会和任何社会都是个体的社会这一点,没有人会产生怀疑。可是,当我们试图把自己在现实中每日所经历的东西在思想中重构出来时,我们的思想链中那些不在这方面就在那方面总是一再出现的断裂和缺口便显示出来了。这就如同一种拼图游戏,把那些单个的组件拼接起来未必就是图案的整体。

我们所欠缺的——我们该对此彻底清醒起来——是思维模式和某种总体构想。藉此,我们就有能力在思想探索中理解现实中每日在我们眼前发生的事情;藉此,我们就能够理解,由许多单个个人相互构成的那个东西,既大于也有别于许多分立的单个个人之和——它们怎样构成了"社会",这个社会如何可以以特定的方式产生变化,以至它具有这样一种历史:这个历史实际的进程并非是社会得以构成的单个个人中的任何人所刻意追求、以之为目的或者原本计划的那一个。

亚里斯多德曾经借助一个简单的例子,即砖石与房屋的关系,来解决类似的困难。而我们在此确实看到了一个朴素的模式。它表明,许许多多个别的要素在一起如何构成了一个统一体,而该统一体的构造却不应从它的那些单个要素的方面来加

以理解。因为，如果我们把组成房屋的砖块单独地与就其本身来加以思考，我们就肯定无法把握整座房屋的结构；同样，若我们在思想中这样地去切近那座房屋，仿佛它是一堆叠加起来的统一体，是众多砖块的一种堆积的话，我们还是不能理解这个结构；即便是对所有单个砖块的那些固有特性进行总体性的统计，并且计算出平均值来。这样做可能对了解房屋的全貌并非完全没有帮助，但我们也肯定得不出比这更多的结果了。

当代的格式塔理论现在也注意到了类似的现象，并进行了极其深入的探讨。格式塔理论首先教导我们，要重新给予一个简单的实在事实以关注，这就是：整体是某种不同于其部分之和的东西，它具有某种独特的规则，这个规则，如果我们单只是注意整体的个别部分，是无法被揭示出来的。格式塔理论给我们这个时代的一般意识传递了一些简洁的模式，它们能够支持我们沿着这个方向继续我们的思考。举例来说，音乐的旋律同样由各个乐音组成，尽管如此，旋律本身仍是某种不同于各乐音总和的东西；或者以词语与语音、句子与词语、书本与句子之间关系[1]的例子来加以说明。所有这些例子都表明了同样一点：由诸较小值的单位，或借用数学集合论的比较精确的用语，由较弱势的集合的联结或联系，能产生出一个较强势的集合。这个集合，如果单独地和抛开它们相互之间的联系来看待其组成部分的话，就会变得无法理解。

但如果说这些就是使我们的思考能够通达个体和社会之关系的模式——那么，毫不奇怪的是，我们的自我意识会对此加以

① 此处译作"关系"的德文词是"Verhältnis"，与埃利亚斯另一个表示"关系"意义的词"Beziehung"，几近难以在汉语译文中做出区分。前者侧重在"关系情状、配置、比对关系"之意义；后者侧重在"牵扯、联系及……之间的关系"之意义。对前者我们勉强保留其"关系"的译法，对后者则选择"联系、关联、交往"的译法。——译注

抵制。人们凿制并将它们垒砌成房子的砖石不过是手段，房子才是目的。那么，我们单个的个人，是否也不过是手段？我们活着和爱着，奋斗着和死亡着，就是为了社会整体的目的吗？

由这类疑问引出了人们的争论，我们对这类争论的没完没了再熟悉不过了。两个阵营之间的斗争属于我们时代的主要争论，一方声称：社会在其各式各样的表现形式上，如劳动分工、国家组织以及诸如此类的东西中所扮演的不过是“手段”的角色而已，社会的“目的”是造福于单个的个人；另一方声称：单个个人的幸福是次等“重要的”，“更重要的”，即个体生命的真正“目的”乃是维系社会集体[1]，个体作为其组成部分则属于这个集体。这是不是就等于说，在这样的争论中，如果我们从诸如砖石与房屋、乐音与旋律、部分与整体之间的那些联系着手，去寻求理解个体与社会之关系的模式与支撑点的话，我们是否已经有了立场的选择？

今天，在社会生活自身之中，我们不得不为解决这样一个问题作不懈的努力：人们之间共同相处的秩序是如何可能以及是否可能的？这是一种能够促成以下两个方面更好地协调一致的秩序：一是所有个体的个人需求和偏好；一是那些对个人提出的要求，如众人的携手合作、社会整体的维持和功能。无疑，营造一种人类的共同生存，使不仅是少数几个人，而且是社会共同体的所有成员都有机会彼此协调一致，这就是我们想要实现的那个秩序，如果我们的这种愿望对现实状况拥有足够的影响力的话：只要我们冷静地想一想，那么很快就会发现，上述这两个方面其实只有联系在一起才是互为可能的。人们之间无纷扰、无

---

① “集体”这个译名对应于德文词“Verband”，在下文中，有时也译作“组合体”、“共同体”。——译注

敌意的共同相处，只有当所有的个体在其中获得了充分满足后才是可能的；而个体的较为自足的存在，只有当他所从属的社会结构相对摆脱了紧张对立，摆脱了纷扰和争斗时，才有可能。现在的困难似乎在于，在我们所看到的那些共同生存的秩序中，总是要么这一方、要么另一方得到的比别人少。在我们的经验让我们所熟悉的各种社会大厦里，对其中大多数成员来说，似乎在个人的需求或爱好与社会生活[对他们]所提出的要求之间，一直存在着剧烈的冲突，一直存在着某种几乎无法沟通的鸿沟。这几乎足以让我们推定，应该在这里，在我们生存的这些失衡中去寻找我们思想中相应的矛盾的根源。显然，那个随时会在我们的思想图式的这一或那一方面暴露出来的介于个体与社会之间的鸿沟，是与在社会[对个体]的要求和个体的自身需求之间存在的这些矛盾紧密相连的，从属于我们生存中的持存性现象。今天尚有一些旨在解决前述这些既有困难的方案提供给我们，不过确切地讲来，它们都显得不过是一再地重新想以损害另一方为代价来成全一方罢了。

种种这样的冲突在今天常常使得个体与社会的全部关系成为问题，斗争的剧烈性还把我们的思想束缚在一定的界限内。现时存在的冲突使所有的当事人处于躁动和恐惧之中，这些躁动和恐惧表现在所有直接或间接地涉及这些冲突的话语的那种激情中。它们执着于这些话语周围，形成一种价值评判的光晕。而这样的话语，与其说是在阐明，倒不如说是在使那些本该表述清楚的事情越发变得暗昧。任何一种思想，不管它或近或远地涉及这类争论，都一律被认为要么是赞同要么是反对下面这一组对立的论题之一：一是作为"目的"的个体和作为"手段"的社会；二是正相反，社会被看成是"更本质性的"、"最高的目的"，单个个人只不过是"手段"，是"不怎么重要的"东西。谁要是想进

一步去深究这种矛盾，或者——哪怕暂时还只是在思想中——突破这个矛盾，[对于争论的参与者]都显得毫无意义。正是在这里，问题在一个很具体的层面上止步不前了：凡是不能用来表明或者社会、或者个体是“更重要的”、是“最高目的”的说法的正当性的思考，都显得是非本质性的、不合时宜的，并且也是不值得我们付出思想劳作的。如果一种关于个体和社会之关系的更深刻的洞见，恰恰是要在突破上述抉择的困境、在融化那个被积年封冻起来的矛盾的基础上才有可能的话，那么，我们该如何去获得它呢？

剥去这种矛盾的伪装，让它的内核暴露出来，这就等于我们已经开始去克服它了。这里，作为敌对者彼此对立的双方，其言论表现得好像他们的知识是从天而降，或是从他们的某种纯粹经验的理智那里得来的。不管对立的这一方认为社会是最高目的，也不管另一方认为个体是最高目的，他们在思想中的做法是，好像这个终极目的和价值刻度是由某个人类之外的存在物，或者是由这个存在物在我们思想中的代表——“自然”和某个先于所有经验起作用的、类似上帝的“理智”——来永久地加以设定的。我们这个时代的对立状态与种种不同价值体系和情感冲动一起，浸透了那些凡是与个体和社会的关系有关的方方面面；但如果我们洞穿这些价值体系和情感冲动的帷幛，便会有另一番图景出现。站在一个更深的层次上看，相互构成了对方的个体和社会，都是无目的的。其中的任何一个，都不能离开另一个而存在。两者从一开始即已共同在场，个人在他人的社会之中，社会是由个人组成的社会——实际上两者都是无目的的，就如同那些星星，它们彼此构成了太阳系，或者就如同在银河系家族中的各个太阳系。在共处的社会中，个体的这种无目的存在构成了一种质料，构成了一种基本交织网，在其中，人们编织进的

是他们自身目的之交叉联系的各种形态。

所谓目的是人们自己随情境的不同而设定的，所以，除了他们自己设定的目的外，再没有别的什么目的了。“社会是终极目的，个体只是手段”；“个体是终极目的，而众多的个体联合起来形成的社会，不过是一种获得个体幸福的手段”——两者均是战斗的口号，均是敌对的群体基于他们各自既有的境况、他们每日的你我挤轧和争长较短而高喊的战斗辞令。它们一并道出了为两方阵营所欲求的那个东西，即事情**应该**如此。首先，人们只有回溯到这些口号之后，只有抵制那种需要，即先行去认识根据自身的愿望个体与社会的关系应该如何的需要，才会有这样一个基本问题出现于我们的意识之前：个体与社会之间的关系原本到底是怎样的。经由许多人的同时在场，经由他们的共同生存，交相互动，还经由他们彼此间的那些全部联系产生出了某种东西，这种东西就其自身而言并不是哪个个人作为目的、刻意所为或创造出来的；它是某种个人（不管他愿意与否）属于其一部分的东西，是一种［连接］那些互为依存的个体的构架，是一个社会 可问题是，这一切是如何可能的？做到下面这一点或许有助于问题的解决：在这里，也类似于面对自然界那样，如果我们更好地理解了就其实际所是的东西，理解了我们的诸种目的从属的基质的基本法则，理解了由我们一起构成的那些较大规模的单位的构造，那么我们的行为，我们的目标设置，我们为那个就其应该所是的东西制定的种种计划才会获得较大程度的明晰性。也就是说，只有这样，我们或许才有可能凭借更为准确的诊断来给我们的共同生存所面临的困境建立一个治疗方案。只要实际情形一天不是如此，我们在审视我们的共同生存和它面临的困境时，我们的行为在根本上就一天还与那些给人看病的江湖游医没有两样：我们一面在吹嘘某种医病之术，一面却并没

有能力在不受自身的愿望和兴趣左右的情况下事先对病情做出明确无误的诊断。

毫无疑问，单个人是由先他在世的他人养大成人的；毫无疑问，这个个人乃是作为某个人类集体的一分子，作为某个社会整体——不论我们叫它什么——的一部分长大成人并生活的。但这么说并不表明，个人较之于社会是不重要的，也不表明他是“手段”，而社会是“目的”。部分与整体的关系不是别的什么，而是联系的一种特定的形式，但这样说确实还是很成问题的。在某些情况下，它可能牵扯上手段和目的的关系，虽然并不与后者完全等同；在大多数情况下，联系的一种形式和另一种形式之间是毫不相干的。

不过，一旦我们像这样穿越围绕在个体与社会的关系的周围的那种不着边际的价值判断的迷雾，那么，在这之后随即就浮现出另一个问题。它要告诉我们的并不复杂，这就是：“单个的人是一个更大的整体的一部分，这个整体是由他和其他人一道组成的”；根本上说来，这种说法充其量不过是一种极为平庸和不言而喻的论断。或者，说得更准确些，假如不是许多人对这个简单的事实的思考常常不得要领的话，那它倒真算得上是一个平庸的论断了。人们今天所见到的那些关于个体与社会的关系的言论，若仔细分析一下，其中很大一部分已走到了某种[与此]完全相反的概念上，持这一立场的代表者是这样思考和认识的：“实际上根本就不存在诸如社会这样的东西；实际上只存在着许许多多单个的个人。”对这样一些人，用确切的话来说，对如此这般只见树木不见森林的人来说，让他们明白砖石与房屋的关系，以及根本地去明白部分与整体的联系，显然不失为一种思想的补救。说个体较之社会要“更真实一些”，这无非表明了，在主张这个意见的那些人看来，个体更为重要，由个体组成的共同体，

即社会，则不太重要。所谓“现实中”根本不存在社会这种东西，而只存在众多的单个个人，这种思想要表达的，换一种说法不外乎：“现实中”根本就不存在像房子这样的东西，存在的只是许许多多单个的砖块，只是一些砖块堆。

可是，这样地指出不同类别的整体性，指出语音和语词、砖块和房屋的关系，实际上才做到了很粗略的一步。严格说来，这么做只是首先表明了问题的症结何在。由此就获得了一个起始点，从这里我们便能够在不断触及个体的人和他们的社会提供给我们的经验的同时，一步步地继续编织我们的思想。也就是说，在我们迈出第一步时所用的那些例子，比如有关房屋的例子，如果它们在一定意义上有助于我们去反思“社会”是什么的话，那么，在接下来的一步里，有关差异的方面将更清楚地凸现出来。关于“整体”，我们一般地是将它想像为某种多少是和谐的东西。但人类的社会群体生存却充满了矛盾、敌对和冲突。上升变成衰落，和平时代战火绵延，经济发展中却危机不断。人类之共同生存全不是这般和谐。即便不说它是否和谐——至少“整体”这个词在我们心里唤起的是关于某种自成一体的东西的想像，是关于这样一种构造物的想像，它有着勾勒分明的轮廓，有着一种直接可见的形态和一种可触摸的、或多或少可直观到的结构。然而，社会却并不具有这样可直观到的形态；它们不具有能让我们直接在空间看到、听到或把捉到的结构。作为整体来看，社会向来或多或少是非封闭的：不论人们从何处着手观察它们，它们在时间的视域内，即是说在从过去到未来的向度上，始终是开放的。儿子们随着曾是父亲的儿子的父亲而来，女儿们随着曾是母亲的女儿的母亲而来。事实上这是一种连续的流动，是生存形式的或慢或快的交替；在这里，眼睛很难寻获一种稳定的凝固点。

同样，甚至在每一当下，在每一个瞬间，人自身也都处于一种或多或少可感觉到的运动之中。把诸多个体彼此约束在一起的，并不是混凝土。我们不妨想想那涌动在某条大都市的马路上的人流：大多数人互不相识。他们之间几乎互不相干。大家杂乱地你拥我挤，各自都有自己的目标和计划。他们来来去去，全都出于各自的需要。[他们还是]某个整体的部分吗？整体这个词在这里肯定是不确当的，至少，如果它的意义仅仅是通过有关静止的、或者在空间上自我封闭的构造物的幻景，通过经验——如由建筑物和艺术物品[1]、或者由有机体提供给我们的那种经验——来加以界定的话。

不过，上述图景肯定还有它的另一面：显然，尽管单个人具有他全部的行动自由，在这个混乱地涌动着的人流中依然有一个隐蔽的、无法用感官直接把捉到的秩序在发生着作用。芸芸众生中，每一个个人都归属于某个确定的位置。他坐在自己的桌子旁进餐，躺在自己的床上睡觉；就连那些饥不果腹者，那些无家可归者也同样是这个隐蔽秩序的产物和组成部分，这个隐蔽的秩序为这种混乱不堪的情形提供了基础。每一个行色匆匆的人，总是在什么地方，或者在什么时候拥有某个职务，拥有一份产业或工作，以某种方式在为他人服务，或者也可能是失去了职务、财产和工作。一些人是商店和银行职员，是女制帽工和无固定职业的社交小姐；另一些人是靠利息度日的男人，是警察、街道清洁工、破了产的地产投机商、贪小利的小偷、是什么都不

① 此处译作"艺术物品"的"Kunstwerke"在德文中有两层含义，一是指作为艺术创造的作品，二是指作为物质的艺术作品（参见海德格尔：《艺术作品的本源》，载《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，1997）。译者在此取后一种释义。另参见托多洛夫：《批评的批评》，他在其中"对话批评？"一章谈到艺术作品具有其封闭的一面，见《批评的批评》，王东亮、王晨阳译，三联书店，1988。——译注

干专供男人玩乐的应召女郎;再一些人是股票经纪人和机械修理工,是某个大型化学康采恩的经理和失业者。他们每一个人各按自己的不同能力、都拥有或曾经拥有高低不等的一份收入,用来或曾经用来维持各自的生计;每个人在都市的这条马路上来去匆匆的时候,他的这种能力和这一份收入,或公开或隐蔽地与他不离左右。他不能凭自己的好恶和意志脱离这种能力。他不能够随便改换另一种能力,尽管他会这样想。股票经纪人不可能突然间改做机械修理工,失业者也不能马上就变成厂长经理。甚至没有谁能够如其所愿地去做一回宫廷侍臣或骑士或婆罗门教徒,除非是去化装舞会上过过瘾。他不得不按统一规定的样式着装;他要恪守某种与他人交往的程式和专门的行为方式,它们明显有别于中国某个乡村里的,或是中世纪早期的某个城镇手艺人居住区里的人们的行为方式。共同相处的这种不可见的、不为感官直接把捉到的秩序,为单个人提供了有关可能的行为方式和能力的仅仅或多或少地划定了界线的范围。单个的人,从他出生之日起就被置于某种具有完全特定结构的职能序列中;他必须使自己适应这个职能序列,根据它来塑造自己,并且以它为出发点适时地发展自己。他可以在先前给定的职能中做出选择,但就连这种可能性也或多或少地受到限制:在很大程度上,选择的可能性取决于个人在这种人际交织网中出生并成人时所处的地位,取决于他双亲的职务和地位,取决于他享受到的与自身的这种地位相称的教育。进而,这里的一切,这种过去的经历,无一不当下地出现于每一个在此都市街路上随熙攘人流来来往往的人身上。人头集聚中,应该说个人未必与他人相识,但他们每一个人,总在什么地方有自己的熟人、密友和宿敌,有自己的家庭和属于本人的社交圈;或者现在孑然一身,只有失去的或亡故的旧友——他们只活在他的记忆中。

这些人在街上擦肩而过，看上去他们谁与谁都互不相干，但每一个人，一言以蔽之，无不被无数看不见的锁链与他人联系在一起，不管那是工作链还是财富链，也不管那是欲望链还是情感链。各种性质极为不同的职能现在或曾经使得他要依赖他人或他人要依赖他。每个人从小就生活在或曾经生活在这种互为依赖的网络里，他不能单靠转动魔力指环，而只有在这个网络的构造本身许可的范围内，才有可能改变或冲破这个网络；他生活或曾经生活在一种由无数变动的联系构成的经纬网里，这些变动的联系现在在他那里至少部分地作为其人格的印记积淀了下来。恰恰在这里，真正的难题出现了：这种职能的相互关联在任何人类集体中都具有某种完全特定的构造。它在一个居无定所的游牧部族里的构造，不同于在一个自耕农部族里的构造；在封建武士社会里的构造复又不同于在我们今天的工业社会里的构造；而且不惟如此，它的构造就是在同一个工业社会内的不同民族共同体中也不尽相同。这种具有相互依赖性的职能的基本构架，尽管它的构造和程式使某个人类集体具有了自身的专门特征，但这个构架本身却不是哪一个个体的创造；因为任何个人，包括最高权力者、部落首领、专制帝王或独裁者，都是这个构架的一部分，都是某种职能的代表，该职能只在与其他职能的组合中才得以形成并保持自身。因此，惟有着眼于这个总体关联的特定构造和特定的紧张关系，这个职能才能得到理解。

某个人类集体的这种职能循环，是这样一种不可见的秩序，单个的人总是根据它并且在它之内行动和设定自己的目的；这个隐蔽的秩序的产生也不仅仅是一些意志行为的累加，不是诸多个人的共同决断所致。在西方，当代的这种极其错综和细分的职能密网，并不是在有了多数人的自由公决，有了某个“社会契约”之后，甚至肯定也不是在进行了公民投票和选举之后，才

从中世纪早期的那些相对简单的职能链中十分缓慢地演变出来的。当时，这些职能链把人们分别按牧师、骑士和奴仆等身份彼此联系起来。西方人并非是在某一天像突然从某种彼此无关的状态中走出来一般聚在一起，然后才根据多数人的投票和意志做出如下决定：按照某个其时流行的程式，分成商人、工厂主、警察和产业工人这样一些职能；相反，投票和选举这些不同职能群体之间不流血的权力较量，过去和现在惟有伴随着一个社会的功能组合的某种完全特定的构造，才可能变成并成为社会一般控制的稳固建制。给任何这样的[票数]累计式的一致化奠定基础的，已经是众人之间的不单在数量上而且在职能上的一种互动关联；这种互动关联的构造和紧张状态直接或间接地反映在投票的结果上。进而，这样的功能构造还可以通过多数人的公决，通过表决和选举得到改变或完善，但只能是在一定的、多少是有限的范围内。人们通过各种职能形成彼此的维系，这些相互依赖的职能的绵密之网有着自身的份量和自身的法则，它们给不流血的妥协——任何按多数票形成的决定最终都是这样一种妥协——仅仅留出一处被划定得相当严格的转换的回旋余地。

然而，这样的职能组合虽然如此确定无疑地有着自身的法则性，以至单个个人的任何一种目标设定，包括任何累加式的、凭选票计算出的多数人的意志抉择，最终都要取决于这个法则；虽然它以及它的构造极少是单个个体，甚至极少是多个个体的共同创造，但它决不是在个体之外的某种东西。所有那些相互依赖的职能、工厂主的或机械师的职能，一如某个无职业的已婚妇女的或某个朋友或某个为人父者的职能，它们全都是一个人为了他人，某个个体为了他个个体所具有的职能。只不过，其中的每一个职能总是关系着另一个职能；这一个职能有赖于另一个职能的运作，正像另一个职能有赖于这一个职能的运作一样；

在个体的职能这种不可或缺的互依性的作用下——尤其在一个像我们这样分工多样的社会里——众多的单个个体的活动加在一起必然连续地形成一些长长的行为链，以便每一个个体的行为能够满足其自身的意义。事实上，任何单个个人正是按照这样的方式被维系在一起的；他始终生活在一种牵动他人职能的依赖关系中；他是那些将其他人联系起来的长链中的一环，而每一个其他人——直接或间接地——复又是将这个个人连接起来的长链中的另一些环节。这些行为链在其方式上不同于通常可见的、可触及的铁链；它们是更为可塑的、更为多变的和极不稳定的；但[较之后者]它们却并非更少实在性，一定程度上讲也并非不坚固。人们具有彼此互为作用的职能，正是职能的这种相互关联而不是别的什么，才是我们所称的“社会”。它展示了一个独特的存在区域。它的种种结构，就是我们所说的“社会结构”。而且，当我们谈论“社会的规律”时，我们所谈的不是别的，而是单个个人之间诸种联系的自身法则。

要去愈合当我们思及个体与社会之间的关系时似乎经常横亘其间的那条鸿沟，绝非一件轻而易举的事情，它要求我们付出特殊的思想努力。因为，人们在关于个体与社会之关系的所有思考中必须要克服的那些困难(就这样的思考来源于“理性”而言)，可被追溯到一些特定的思想习惯之上，这些习惯就是在当代仍然极其坚实地固执于我们每一个个人的意识里：一般说来，在思想迄今所达到的水准上，对大多数人而言下面这一点仍显得尤其难以领会，即联系状态可以具有一种结构和自身的法则性。我们已习惯于这样去思考：规律乃是某种为一些凭感官即可直接被觉知到的实体，如物件或身体。这样，就有某种内在的情感叫我们相信，联系的展开必须着眼于可由感官触摸的、业已处于彼此联系中的物体的构造和规律来加以说明。让我们觉得

不言而喻的是，通往理解复合式单位的惟一有效途径，就是分解。较小的单位通过其彼此的联系构成了较大的单位，这一点让我们觉得我们必须以这些较小的单位作为我们思想的起点。研究它们是如何"自在"的，如何在没有彼此联系的情况下存在，似乎这才是必须做的第一步。至于它们之间的联系，以及由于这样的联系形成的那个较大的单位，不自觉地就被我们当成某种事后的和追加的东西来加以考虑了。

这样的思维惯性，虽然在一定的限度内在处理关于无生命的实体的经验方面可能是有效的，但当我们在思想中去把握另一类经验，即我们自身向我们提供的、人与社会向我们提供的经验时，它们总是一再招致一些十分具体的混乱。根据这些思维定式，某些群体的人——他们的思想，与他们特定的社会经验一起，一开始就在人的各种联系的自身法则上兜圈子——总是一再遮盖了这样一个事实，即事情关乎的是人的各种联系的法则。而既然他们能够把诸法则设想为属于实体的或属于实体力量的法则，为了说明被他们观察到的人的各种联系的法则，便不自觉地另外设想出一个自在于个体彼岸的实体。在这种独特的社会规律的基础上，他们就能够将社会表象为不过是某种超个体的东西。为了说明他们的社会规律，他们还杜撰出某个"团体精神"或某个"团体有机体"，以作为这些规律的载体，或者，视不同的需要，仿效自然的力量和实体而杜撰出超个体的精神"力量"和超个体的物质"力量"。与这一类人相反，另一部分人的思想首先集中于人类的个体方面。他们清楚明确地看到，哪些是为前一部分人所掩盖了的：他们认为，所有我们称之为"社会结构和规律"的东西，无非就意谓着单个人之间联系的结构和规律。但他们与前一部分人完全一样，都不能达致这样一种表象，即联系本身可以具有自身的结构和规律。与前一部分人一样，他们

无意识地不将这些结构和规律当做在形体上可把握的诸单位之间的联系的自身特性，而是当做这些有形单位本身的自身特性来加以考虑。他们根据自己的另一种关于社会的经验和旨趣相信，社会的结构和规律的那些凭感官可觉知的实体，可以在诸单个的、被认为是单独存在的个体那里寻获。如果说前一部分人凭借他们对人的联系的自身法则的认识，不自觉地为这个法则另外设想了一个自在的实体，那么，这后一部分人则始终无法把握个体之间的联系应该拥有其自身的结构和规律这一点；他们不自觉地这样设想：对于个体之间联系的结构和法则的说明，必须在个体的"本性"或"意识"中去寻求，因为后者是"自在"的，是先于所有联系的，是深藏在联系的结构、联系的规律中的。在这些人看来，人们在进行思想时必须从个体、从"原子"、从社会的"最小单元"出发，以便在思想中可以根据它们——一定程度上是作为某种事后出现的东西——彼此的关联，来建构社会。他们，一言以蔽之，把个体想像成一些固定的立柱，在这些立柱之间，只是事后才扯起了联系的绳索。另一部分人虽然也看到了人的关联的自身法则，但他们所思及的社会，像是某种先于且不依赖于个体就持有着的东西；这一部分人则遵循他们自己的一种不同的旨趣路向，把个体想像成是先于并独立于社会而存在的东西。这样，不论是对这一部分人还是对另一部分人而言，在他们进行这样的思想构建时，每每总还有一些十分确定的事实序列始终得不到思想上的解决。事实上，不论对他们中的哪一方，在社会的和个体的现象之间，那条难以逾越的鸿沟总是横亘在前的。

个体与社会的关系，是某种很独特的东西。它在存在的其他领域里没有一个类比项可寻。尽管这样，那些我们在观察其他领域内部分与整体的关系时可获得的经验，应该能在这里的

某一方面给我们提供帮助。这些经验可以帮助我们去松懈和改造上文言及的那些思想陈习。甚至，假如人们一开始就把旋律的每一个乐音都看做是自为的，是不取决于它与其他乐音之间联系的，那么人们就无法理解这个旋律。同理，旋律的结构乃是不同乐音之间联系的结构，而不是别的什么。在房子的例子里，情况也是如此。被我们叫做房屋结构的东西，不是单个砖块，而是房子由以构成的那些一个个砖块之间联系的结构和构造；它是砖块在房屋这个组合体中形成相互作用的功能关联。假如我们抛开砖块彼此间的联系，而只以单个砖块的特征和规格作为我们思想的出发点，我们就无法弄清这些功能，无法弄清这座房屋的构造；相反，我们只有从单个砖块在该功能机制整体中的功能出发，只有从房屋的结构出发，才能弄清单个砖块材料的形态和规格；人们必须从整体的构造出发进行思想，才能理解各个局部的形态。这里列举的以及其他许多现象，不论它们各自在其他情况下是否不尽相同，但下面这一点对它们却是共同的：**为要清楚地表明这些现象，达致对它们的理解，就必须放弃那种拘执于单个的孤立实体的思想，从而过渡到一种处于联系和功能之中的思考**。仅在这种过渡充分完成的情况下，我们的思想才具备足以把握社会经验的全部能力。

我们不妨把一群舞者设想为社会的象征。我们会想到各种宫廷舞、法兰西列对舞和四人舞，或者还会想到乡下人跳的围圈舞。跳舞的时候，每一个舞者走出的步法、身体的曲躬，以及各种姿态和动作，这些全都要与其他男女舞者协调起来。假如我们把他们每一个人都当做是独自行动的个体舞者来观察，我们就不可能看懂各个人做出的动作的意义和功能。舞者个体这时候采取何种行为方式，是由所有舞者彼此间的联系规定的。至于我们所说的社会个体的行为举止，情况也是如此。个体之间，

是作为朋友与敌手、父母与儿女，还是作为丈夫与妻子在彼此相处。或者是作为骑士与仆从、皇帝与下臣、经理与职员在彼此相处。无论他们彼此之间如何对待，这些都是由从前的或现在的与他人之间的联系样式规定的。即便是他们中有谁做了隐士，不愿与其他人交往——这与其说是脱离他人的行为，不如说是趋向他人的行为——此举仍然处在与他人的联系中。舞场上个人自然可以随时脱离舞列。但在社会中，人们却不仅仅是出于想要玩玩游戏和过把舞瘾才走到一起的。他们彼此维系在一起组成社会，是他们天性本身中的一种基本倾向。

实际上现在还没有一种图式能充分传达出人们之间的关联性对单个人的特征形成的重要性，除非我们深入这些关联本身的本性和构造之中，否则就无法想像出人的功能的互渗关系是如何牢固地并在何种深度上将单个的人维系在一起的。总之，除非我们这样做，否则我们就不能对诸个体相互整合形成社会这一过程获得一个清晰的图像。为了使这个努力方向获得更大的明确性，需要做的就不仅是单纯地修正那些思想的陈习；我们还必须深入地修正全部的沿袭下来的自我意识。[①]

二

大多数人至今仍一知半解地固守着一种奇特的创世神话：

① 要弄明白什么是社会的结构和规律，而又不借助从社会生活本身收集到的例子，不借助不脱离经验事实的个案研究对其加以佐证，这并非易事。由于受篇幅的限制，这种情况在本章中已不可能有改变。我在此只能提请读者参阅关于社会发展历程及其规律的一些不同方面的研究分析，它们已包含在我的《文明的进程》（巴塞尔，1939；法兰克福，1976）一书中。使这些研究分析得以展开的基础，虽未能特别地加以说明，却仍然是同样的一些观点，在本章中这些观点已在一种较为一般的形式上被表述了出来。

在他们看来，"太初"之时这世上最先是孤零零的一个人，其他的人只是在后来才加入到他那里。比如，《圣经》里对这事就是这么说的。而且这种意识形式的影响今天还以形形色色不同的版本表现出来。在今人说的"原人"或"原祖"那里，亚当老祖又新得了一幅世俗像。于是，事情看起来就好像是成年人在回忆自己的来历时无意中漏掉了这样一个事实，即他们自己，所有的成年人初到这个世界时，无一不是吃别人奶的孩子。屡见不鲜的是，即使在科学的亦如宗教的那些有关人类起源的律法里，人们总是禁不住要去信奉这样一个观念：天地初开，惟有一人，而且是孤零零的一个已成年之人。

然而，一旦我们进入经验的领域，就不能不看到这样的事实，即每个个人均是由他人生育和造就的。人类的祖先，就可为我们上溯到的而言，不管他可能是什么，我们总能从中见到父母与同样要成为父母的子嗣之间的那条无法割断的锁链。如果我们对此现象视而不见，就无法切实理解单个的个人是如何以及何以被彼此聚合在一起，共同形成一个较大的单位的。每一单个的个人，一旦他诞生在这个世界上，就已经被掷于先他在场的某个人类群体之中。不惟如此：大自然还给所有单个的个人造就出这样一种禀性：他需要离开先他而在的其他人，只有这样他才能长大成人。在人类生存的基本状态中，就已包含了众多处于相互联系中的人的共在。这样说来，如果人们今天还需要有一种关于他们自身起源的神话，并以此作为自己的自我意识之象征的话，那么，也许现在就是修正原有沿袭下来的神话的时候了：天地初开——我们总是习惯于这么说——之时，并不只有某一个人，而是有许多人，他们彼此生活在一起，相互给对方带来欢乐和制造痛苦。就像我们现在在一起组成一些或大或小的社群单位那样，我们因为彼此的联系和彼此的纠葛，各自或时来运

转或时运不济。

不过，世上决没有这种无中生有的突变。为了弄清楚单个个人基本的社会相关性，弄清他要与他人共同生活的自然注定性，也并不需要某种人类起源的神话。那些为我们直接看到的实在事实，就足以说明问题了。

单个的人在他出生以后，因其自然身体构成的不同，彼此可能会有很大的差别。然而，有着可塑的和相对而言尚未差异化的心智功能的儿童，只是在进入社会后，才变为个性化的个人。当个人来到这个世界的时候，尚是一不能自立的、野性的被造物，随着以及经由与他人的联系，才成为心智成熟的人，才具备个体的特征，才配得上作为一个成熟的人的名称。如果这期间他与他人的这种联系被阻断了，在他成年后，他充其量也只能是个半脱野性的人：虽然在体格上他可能已趋成熟；但他的心智习性会与一个半大的孩子相差无几。儿童只有在人类集体中成长，才能学会连贯的言语表达。也只有不脱离他人的、成年人的社会，从这个幼小的生命中才会逐渐生成某种形式的长远见识和对本能的调节。至于在他那里形成的是何种语言、何种形式的本能调节以及何种性质的为成年人所拥有的习性，这些乃取决于这个生命成长于其中的人类集体的历史，取决于这个集体的构造，最后还取决于他本人的成长历程和他在该集体组织中的地位。

但即便是两个在同一个人类集体中的人，他们与他人联系的命运，他们个人的历史，也绝不会完全相同。每一个人都在与他人联系的网络中有着自己独特的位置，都从这个独特位置开始，经历一段独特的历史之后，走向自己生命的终结。但是，在一些较为单纯的人类集体中，个人成长经历的差异，以及那些伴随他们生命全过程的与他人联系的地位和职能的差别，比在一

个分化复杂的社会里要小得多。而与此相应地，在这后一种社会里，成年人的个体化程度比在前一社会里却要发达得多。站在今天的思想习惯的立场上，下面这几点乍看可能会显得自相矛盾：一个人的个体性和社会关联性非但不是处于一种相互对立的状态中，而且个人心智功能的独具个性的形成和差异化——我们在此用“个体性”这个词来表述——之所以可能，根本上是由于以下的因素，即个人的成长乃是在人类集体中、在一定的社会里完成的。

毫无疑问，人人各具自然天性，各不相同。但是，人在降临人世时所具有的这种天性，特别是他心智功能的天性，无不都是可塑的。新出生的儿童，最初不过是人的一种草图。从儿童的、被我们看做是与众不同且为他特有的那种体质里，并不必然地和独自地生成出个体的成人形态，就像由一定的种子必然要长出一定种类的植物那样；新生儿童的那种与众不同的天性，一开始就为实现各种可能的个体特性提供了发展的空间。它所表现出的不是别的，而首先是各种限度和日后的成年人的个体形态以人为基础的发展曲线的位置。这种个体形态实际将怎样发展，儿童究竟是以怎样的方式，以怎样的不确定的、可塑的特性逐渐成形为轮廓愈益鲜明的个体形态，这些绝不单单取决于他的本性，而总是取决于儿童与他人之间产生的各种联系。

另一方面，种种这样的联系，如家庭关系，即父亲、母亲、子女之间和兄弟姐妹之间的联系，总是变动的；无论这些相互间的联系在具体情形中可能会怎样，都取决于儿童在他出生时就已经被置于其中的先他而在的社会的构造。人们之间的相互联系，在不同结构的社会组织中是各不相同的。因此，在不同的社会组织里，或者在同一社会组织的不同历史时期，一个人与生俱来的本性特征对于他与他人之间的联系的命运，便具有极不相

同的意义。随着这种与他人联系的命运的不同,随着他们在其中得以成人的联系之网所具有的结构变得不同,新生儿的那些原本相差无几的自然本性最终会发展成极为不同的知觉形态和本能形态。一个人最终将形成怎样的一种个体特性,这并非单纯由他的自然天性使然,而是有赖于他整个的个体化过程。但他的那种与众不同的天性对他自身的整个命运肯定具有不可否认的意义。在同一个家庭或同一个社会里,一个生性敏感的孩子较之于另一个不那么敏感的孩子具有十分不同的命运预期。然而,这种命运,进而还包括个人在其成长过程中逐渐形成的个体形态,并不是先天地就已在他的天性里,在新生儿的遗传本性中被终极地规定下来了。新生命的那个与众不同的天性构成将来会发展成什么样子,这要视他在其中成长的那个社会的构造而定。不论在具体情形下他的命运发展会怎样,命运整体却是随社会而定的。与此相应,随社会而定的,还有愈益鲜明起来的成年人形态,即那个在命运的变幻无常中由尚未个性化的幼儿形态逐步形成起来的个体特性。基于西方世界社会关系在构造上的区别,生活在十二世纪的儿童必然形成的本能及意识结构,并且因此也包括他的个体特性,有别于生活在二十世纪的儿童。对人类文明历程的考察已十分清楚地表明,社会基本规范的历史演变,以及人与人之间各种联系的结构,在何种程度上决定了单个个人总体的类型化,并且因此决定了他的个体形态的构成。人的个体化运动本身,如文艺复兴时期的个体化运动,并非是单个人的内心突变的结果,不是众多的有才能的人偶尔为之的结果,相反,它们是社会事件,例如是一些早期社团组织的解体,或是工匠一艺人的社会地位起了变化的结果。简言之,它们是人与人联系的结构发生特定改变的结果。

即便从上述这个方面看,人们仍然容易掩盖人类之间的各

种联系对身在其中的单个个人所具有的根本意义。种种的困难,究其根源,至少部分地存在于某种类型的思维模式之中、人们正是借助这些思维模式去试图思考并把握人与人的联系。这些思维模式,如常见的那样,得自于三维物体的那个极简单的关系。转换并突破这些思维模式必然要付出努力,付出肯定不亚于人们当初对物理学本身所做的艰苦工作的努力,后者使得人们不再从单个物体方面,如不再局限于地球或太阳,而更多地是从诸物体之间的联系方面,就是说依据各种相关性来思考问题。今天,人们通常都把人的相互联系设想成类似于台球桌上那些球弹之间的关系:它们相互碰撞,然后又各自滚离对方。它们之间施加的——就像人们常说的——是一种"相互作用"。但人与人之间的相遇所产生的情形,即"交织现象",是某种不同于实体之间的"相互作用"的东西,它不同于单纯合力的碰撞和分离。

我们不妨设想一种相对简单的人与人之间发生联系的情形,比如说一次交谈:一方先开口说话,另一方做出回应。前一方再反馈回去,后一方又再次应答。假如我们不仅把两方各自的言论和言论应答,还把这场交谈和交谈的过程视为一个整体,注意那些彼此交织的思想序列,它们之间是如何凭借某种持续的互济性向前推进的,那么,我们就会看到这样一种现象,对它我们既不可以借助台球之间的相互作用这种物理学的模式,也不能以刺激和反应的关系这个生理学的模式加以充分把握。在交谈过程中,一方和另一方的思想会随之发生变化。比如,有可能在此过程中,两方交谈者之间达成一致意见。还有可能是一方说服了另一方。此时一方的某种东西让渡到了他方。它被建构进了他方个体的思想大厦中。它改变了这个大厦,并且通过自身被建构进另一个体的思想体系中,同时又使自己得到了修正。当交谈的过程证实甚至加剧双方对立的立场时,同样的情

况也会发生。这时作为对立一方的意见会进入另一方的内在回应过程,并以这种方式迫使后者继续自己的思想。这样一种互为交织的情形的独特性在于,在此过程中,进行交谈的任何一方要么形成了从未有过的思想,要么使已有的思想得以继续建构下去。但思想的这种形成和重构所表明的向度和秩序,不能单单根据这一个交谈者、也不能单单根据另一个交谈者的思想构成予以解释,而是应从这一个和那一个交谈者之间形成的联系方面求得解释。恰恰是这一点,亦即人是在与他人的联系中并通过这种联系改变了自身,他们在彼此的关联中不断地塑造和改造自己——才根本地刻画了人的交织化现象的特征。

人们可能会想到,过去有人曾试图把在一次同样的交谈中一方交谈者的应答序列看成是一个自足的单位,一个完全不受交谈的交织形态制约的自在的并有着自身秩序的单位。当我们现在把一个人的个体性视为某种不受与他人联系的命运制约的东西,视为某种摆脱了那个过去和现在都伴随着这个人的、无处不在的联系的纤维网的东西时,我们的这种举动大概[与上述那种企图]如出一辙。人——与那些台球不同——是在彼此联系中并通过这种联系得以塑造和改变自身的,这个说法可能还不完全透彻,只要我们在这样思考时,眼前只有已成年的人,只有其特性、本能结构和意识结构多少已经固化和硬化的成年人的话。即便他们也显而易见绝不是完全封闭和成形的。就连他们,在与他人联系的命运之变幻中,也有可能改变自身,尽管这样的变化相对说来是艰难的,并且一般情况下只是发生在他们较为自觉的自我控制之下。但只要人们——这种情况在今天屡见不鲜——依然在根本上将"社会"当成成年人的社会,当成那些"成形的",从来不曾是儿童、从来不会一死的个体的社会,那么,那个在这里被我们描述成"交织化"的东西,那个因此就是个

体与社会的整个关系的东西，就绝不可能被我们理解。我们只有将身处社会中的个体的那种始终不断的生成，将这种个体化过程一并纳入关于社会的理论中，才有可能真正澄清个体与社会的关系。任何个体性所具有的历时性，亦即人的成长和成年这种现象，在揭示"社会"是什么这一点上占据着关键位置。我们惟有弄清与他人的联系对未成年儿童意味着什么，才能使人的那种整体的社会性显露出来。

儿童不光是比成年人更可塑造。他需要来自他人的塑造，他需要社会，以便日后成为心智成熟的成年人。这里，就儿童而言，心智的成熟不仅仅指有思想，不仅仅是指在与他人的联系中并通过这个联系而不断形成起来的和得到改造的、受意识控制的那些行为方式，还包括他们的本能倾向，甚至包括一些受本能驱使的行为方式。可以肯定的是，在新生儿童身上逐渐成形的诸本能形态，绝不单纯地是对在交往中别人作用于他的行为的模仿。本能形态完全是儿童自身独有的。它们是他的反馈采取的方式，借助这种方式，他的那些生来就指向他人的本能和激情由于有这些他人而获得了回应和满足。只是在与他人的这种持续的本能交流的基础上，幼小儿童身上的那些原始的、未经雕琢的本能冲动才获得了某种范围较为确定的针对性，获得了某种轮廓较为鲜明的结构；只有基于一种如此这般的本能交流，儿童身上才逐渐形成具有差异的心理自律，它使得我们人类能够区别于所有其他的生物：我们是一种或多或少具有个体特征的物种。儿童为了要在心智上成熟起来，为了要成为一个人类的个体，他就不能缺少与长辈和比他更强有力的人的联系。没有这种对社会先前形成的社会模式的切身接纳，没有对强者一方和他们的产品的获取，没有经由他们对其心智功能的塑造，幼小儿童——再重申一遍——终究将与动物没有区别。恰恰因为弱势

的儿童需要社会的塑造，以使将来成为充分个体化和差异化的人，所以我们就只能根据成年人与他人联系的命运，只能根据他在其中长大成人的社会的构造来把握成年人的个体性。每一个人确实是他自身的全部，是一自我驾驭的个体，并且这个个体就是在他对自己不加控制的情况下，外人也不能替他代办，这是确定无疑的；同样确定无疑的是，个体的这种不管是有意识还是无意识的自我驾驭的整个形态，无疑又是[人际]交织化的产物，确切地说，它是在与他人发生各种联系的这种不间断的往来中逐渐形成的；同样，成年人的个体形态还无疑是一种因社会而定的形态。

新生命，即幼小的儿童——不比自发人少——有着社会指定的、受其所归属的社会关系的特定构造所规定的位置。假如这个位置的功能让父母觉得微不足道或者——由于社会结构的改变——变得不如从前了，人们就会要么少生育孩子，要么随时杀死已经出生的婴儿。对单个个人来说，不存在社会相关性的零点、“起点”或人口，一种他这个不具有社会联系的人仿佛能从外部加入社会，尔后再与他人建立起联系的人口；相反，正如必须先有父母的存在才有孩子的出生那样；正如母亲先要以鲜血，后要以身体的乳汁来养育孩子那样，单个个人总是并且在根本上就存在于和他人的各种联系中，存在于各种具有完全确定的，具有为他那个集体所特有的结构的联系中。他是在与他人的这些联系的历史、依赖性和依托性的历史中，进而在一个更大的范围上，在他赖以成人并生存的全部的社会关系网的历史中，获得了自己的特征。这个历史，这个人际关系网，无时无刻不伴随着他，并且通过他得以展现，不论他现在有没有与他人相联系或者仍然孑然一身，不论他是否正奔波于某个都市抑或落难在千里之外的一个孤岛上，成了远离社会的海难幸存者。就是鲁宾逊

本人，他身上仍不乏某个特定社会、特定民族和特定阶层留下来的烙印。虽然他在自己的岛国上脱离了任何与他人的联系，但他仍然以此为标准，在行动着、意愿着、计划着，并且相应地，他的愿望、计划和行为又使他不同于他的土著同伴“星期五”，不管他们两人当时多亏有那样一处新的天地，相互间多么地投合且相互间有着多么大的影响。

三

如今，存在着一种广泛传播的对自身意识的仿造运动，它使得单个的人能这样去感知和思想：“我存在于此，完全是独自一人；所有的他人都在我之外，在我个人的外围，他们每个人同我一样各行其道，各有某种内在性，这种内在性就是他的独自，他本己的自身，他纯粹的自我；每个人都有一种外在的装束，这就是他与他人的那些联系。”这样一种对待自我本身和对待他人的态度，在持这种态度的人看来既理所当然又不言而喻。然而，它既非理所当然亦非不言而喻。这种态度通过人的联系之网，即一种其结构十分独特的与他人共处的形式，道出了个体的那种特殊的历史塑造过程。在此我们要说的是，它是这样一些人的自我意识，他们的社会构造迫使他们在相当大的程度上变成行为拘谨、克制情感、拒绝或转移冲动的人，他们已习惯于将自己的各种性事、本能表现和欲望置于私隐的、避开“外界”眼目的秘密飞地里，或者暗藏在个人心灵居所的地窖里，暗藏在那个半意识或无意识之中。一句话，此种自我意识符合于文明进程[①] 中

① 此处及以下所涉及的论点，参见《文明的进程》，卷一，第二章；卷二，第312页及以下：《一种文明理论的纲要》。

一定发展阶段上的某种心灵构造。这种心灵构造表征出被作为自我约束建立起来的社会戒律和禁令，与人身上的那些未被克服的，或是被压抑的冲动、偏好之间所产生的特别强烈的反差和紧张。这就是那种发生在单个人身上的冲突，是他的生活的某些方面的“私秘化”，或者说，将它们从人的社会交往中排除掉，将生活的这些方面冠以由社会培育出来的恐惧之名，如害羞和难堪这类情感，它们唤醒的是单个人的这样一种意念：他“内在地”是某种完全自为、独自存在的东西，没有与他人的任何联系，他只是“后来”才与“外面”的他人有了联系。不管这种观念如何切实、如何真实地显示出个体在文明演进的某个阶段所具有的那种独特的意识构造和本能构造，但人与人之间真正的联系性在它那里却完全没有得到充分表现。在我们这个文明阶段上，人已高度个体化，人们从自我内在中所感受到的上述[自我与他人之间]的隔阂和异常激烈的对抗，因他们的这种意识转而被投射进了世界；当人们进行理论思考时，隔阂就被当成人的存在性的隔阂，对抗被当成个体与社会之间永恒的对抗。

而且，社会在使个人适应他的成年人职能和使命的阶段所采取的那种方式，尤其经常地还在一种异常的程度上助长了个人心灵世界的分裂和紧张。对本能的整顿越是不遗余力，越是全面，社会中成年人在行使其功能时应具有的超我—构造越是稳定，儿童和成年人之间的行为差距就不可避免地越是巨大；个人的文明化过程就更艰难，从而，为使未成年人能够胜任成年人的职能所必须花费的时间就更长。正是由于儿童的行为方式与人们要求于成年人的行为方式之间存在着如此大的断层，未成年人现在早就不像从前那样，比如在较为单一的社群里，从幼年起直接就被安置到其功能越迁的最初起点上，直至他有一天能抵达其最高点。他的求学和自身教化，现在不是直接通过师从

影响自己未来职能的成年师长去完成，就像从前骑士手下的侍童或行会师傅收领的学徒所做的那样；相反，在一个很长而且一直将变得更长的时期内，未成年人一开始就被排除在成年人的社会和生活圈以外。年轻一代为了在越来越广的职能范围内加入成年人的生活世界而接受的前期教育，已不再是直接的，而是间接的，并且被集中在一些专门化了的特殊机构里，如中小学和大学。

在一个像我们这样的冲突如此频繁、职能分割如此众多的社会里，向大众个人开放的那些劳务活动，只要职业工作依然占据着人们日常生活的主要部分，就会要求一种或多或少狭隘的专门化；相对于单个人的诸多专长和爱好，它们不过只提供了相当有限的和目的单一的施展空间。这个由职能互济加上相对开放的机遇组成的社会，正走回一种机遇相对封闭的团契状态，在这样一个过渡时期，[个人]想要随意更换或扩展自己的职能空间，其前景总归是越来越渺茫。从年轻人自己的生活天地到成年人的——对大多数而言——那种相对有限的和专门化的生活领地，这之间几乎没有什么真正的连续性。很多时候，从前者到后者的过渡意味着一次痛心疾首的决裂。通常，人们试图给成长中的年轻人营造一种尽可能宽广的知识及愿望视野，一种对未来生活的包罗万象的展望，让他生存于一个梦想和青春的幸福岛，一个与年轻人成年后要面对的生活相比有着某种奇特反差的幸福岛。人们在青年人身上发展出各式各样的才能，但成年人的职能世界并不为这些才能的成长提供可能的活动空间，包括年轻人的各种志趣，势必要承受来自成年人的压制。正是通过这种方式，我们上文说的那种内在的紧张和分裂在个体的心灵世界中才格外地加剧了。不仅仅是本能调节和转化的加剧，而且成年人功能的狭隘化和专门化，甚至不同成年人群体之

间竞争和对立的加剧,所有这一切都使得协调单个人之间的行为变得尤其困难,另一方面也极大地增加了协调——不是在这一环节就是在另一环节上——归于失败的概率,极大地增加了无法实现单个人的个人志趣与社会职责之间的平衡的可能性。

于是,随着职能分割的增强和各时期文明的演进,首先是单个个人越来越强烈地感觉到:他必须荒弃他的原本所是,以便在人际网系中获得自保;他受到社会既有构造的持续的逼迫,使他违背自己"内在的真实",他将无从施展他的那些最得心应手的才干,已不会成为他有能力成为的那种人。人际网系作用于个体的压力,这个网系的构造责成于单个人之上的限制,以及所有这一切在他身上造成的紧张、断裂是如此强大,以至在单个人身上的那些灌木丛式的无法淋漓展示、不能得其所用的志趣,很少不受到他人的忽视,甚至时常不能被他们自己的意识看出来[①]。

---

① R.M.甲尔克:《朝圣》(《祷告集》),第一卷,第316—317页:

我只是你十分卑贱的造物,
我从修道室把生命窥探,
与人疏远,却与物亲近,
我不敢猜测众生的命运。
但假如你让我站在你面前,
你抬起你的目光难以捉摸,
我会对你说:没过自己的生活,
你不要以为我太傲慢。
人不过是偶然,是恐惧和凡俗,
声音和碎片,许多小小的幸福,
孩提时就已化装,裹得很严实,
成年后是假面,而真脸是哑寂。
我常常思忖:这许多生命
栖身之处必是宝库,
像轿子或摇篮或甲胄,

这种发展现状已由一种广为流行的关于个体和社会之关系的观念十分直观地表达了出来。这让身处此种境况中的单个人常常觉得，他的那个本己的自身，他的“自在的自我”，他的心灵，好像是被囚禁在某种异己的和外在的，如同死牢一样的东西里，而这个东西正就是人们所说的“社会”。他确信已感受到他人，感受到异己的暴力，它们就像邪恶的有时却也善意的魔怪，正从这座死牢的高墙外，从“外部”把他们的强制，把他们的影响强加到他本己的自身，他纯粹的自我上，就像他们在朝他投掷或轻或重的皮球，后者会在他的这个自我上多多少少留下一些深刻的印记。

上述这些，例如就是在那个广为流行的“环境理论”基础上得出的观点，而且这个观点使“环境”这个富有伸缩性的概念具有了存在的理由。这成了一种意识态度、一种或多或少已直接渗透于今天大多数的有关个体和社会之关系的思考中的意识态度。派别之间的争吵根本上不过是为了这样一个问题：由所谓

从未有真实的人迁人，
又像法衣，绝不可能
凭自己站立，它沉坠并靠住
坚固的墙，用拱形的石头砌成。
傍晚我走出我的花园，
我已厌倦它，越走越远，
我知道：条条道路都通向
尚未亲历的事物的宝藏。
那里没有树，仿佛大地已安息，
像围着一座监狱，高墙耸立，
有七道屏障却没有一扇窗。
墙上开的门都装有铁栓，
谁想进去一定被阻拦，
墙头的铁丝网由人手编织。

——林克译

"外在的"社会施加于个体形态的那些强制和影响,究竟有多深远,有多必要。一些人声称,外在社会的意义仅是微不足道的,最先对个体的形态起决定作用的,是单个人的不受与他人联系制约的内在法则,是他的那个与生俱来的"内在的"本质。另一些人则认为,这种"内在的"过程,其意义相对来说并不重要,本质性的形态构成源自于"外部"。还有一些人倾向于某种形式的调和;他们设想,"内在"与"外在"之间、"心理的"与"社会的"因素之间存在着互动效应;于是,每当必要时他们就或是偏重前者,或是强调后者。

为所有这些观念撑腰的思想构架是:把"纯粹的自我"和社会对立起来,前者——他是心理学的对象——仿佛是事后才与自身之外的他人走到一起,后者——它是社会学的对象——是某种在个体之外存在的东西,并且是与个体对立的东西;无疑,在表达人际关系以及人的自身意识的相关特征具有特定的历史形态这一点上,这种思想构架有它的积极意义;然而,一旦我们的视野拓展开来,一旦个人在他对社会的反思中,不是直接从他自身和从他自身的感受出发,而是此外也在历史性演变这个更大的关系背景上来审视他自身的形态和自身的自我意识的话,那么,这种思想构架就显得不完备了。如果我们质询,如何与为何人际之网的构造和个体的构造都同时以一定的方式发生变化,如果我们看到,例如随着武士社会向宫廷社会的过渡,随着宫廷社会被职业市民社会取代,个人的那些最具个人性的愿望,甚至他们的本能和思维的模型化,甚至个体性的类型,是如何自行改头换面的,这时——在那种静态的观察被拓展成现在这种动态的观察之后——有关一个人和所有他人之间,以及内在世界和外在世界之间存在着一堵无法拆除的墙的幻觉就会不攻自破,就会被这样一种观点取而代之:单个人之间存在着经常性的

和无法否认的交织互动，他们身上所有那些赋予其动物本性以人类特征的东西，比如首先是他们的心智自律能力，他们的个体性特征，乃是在与他人的联系中，并且根据这些联系才获得其特定的形态的。

我们的思想工具，在充分把握这些交织现象方面，还不够灵便，我们的语汇还不够机巧，还不足以对简单事情也运用简单的方式来加以表达。为了贴近人的这种互为关联的形式，我们不妨设想另一种构造物，比如网状的编织物，交织化这个概念就来自这种编织物。在一个这样的编织物里，有许多被缠绕在一起的单个绳线。但不管是这个交织物的整体，还是单个绳线在其中获得的形态，都不应单单根据某一根绳线，或者根据所有的单个绳线本身来加以理解；相反，只能根据这些绳线的连接，根据它们相互间的联系来理解。由这种连接关系便产生出一种张力系统，它的秩序自行传输给每一根连线，而且是传输给每一根根据自己在这个交织物整体中的不同地位和功能具有或多或少不同的表现方式的连线。当整个交织物的张力和构造起了变化，单个连线的形态也会随之改变。尽管如此，这个交织物仍旧是诸单个绳线的一种连接；在这个联系整体内，每一根绳线自身又构成一个单位；它在此拥有自己独一无二的地位和形态。

这不外乎是一种比喻，如同所有这类比喻一样，它既脆弱又不贴切。但不管怎样，它作为表现人的交织状态的一种思想模式，还足以比较清楚地表明，从一种众多单位的交织状态中是如何产生某种秩序的，某种不应从个别单位本身来对之加以研究的秩序的；不过，人与人之间的联系绝不是以空间的形式表现出来的。此外，以上所说的，终究是一个静态的形象。假如我们把这个处于不断运动中的交织物想像成联系状态的一种不停息的编织和消亡，这个比喻形象就能更好地达到它的目的了。所以，

事实上单个人的成长就是从一个已经先他存在的人际编织网中走出，进而跻身另一个由他自己参与构织的人际编织网。单个人绝不是开端，而且，他与他人的联系也绝不存在所谓的开端。就像在连续进行的交谈中，一方的提问引发出另一方的应答，而应答再引导出提问那样；就像如此一来，交谈的各个环节既不完全从这一方，也不完全从另一方，而恰恰是从两方的交流运动中产生的，并且因此才能被理解那样；婴儿的每一个举止，每一种行为方式，既不是他“内在”的产物或某种“环境”的产物，也不是那种其本身本源地就各自分离的“内在”与“外在”共同作用的结果；它们——如同编织物上的某个连线的形态那样——是与他人联系的功能和记录，因而，我们只能根据这种交织整体本身才能把握它们；所以，他人的言说在未成年人身上所激发的，是某种完全自身独有的、完全属于自身的语言，并同时又是他与他人联系的产物，是他生活于其中的那个人际交织网的表达；因此，随着与他人的这种交往，在单个人身上便产生了思想、信念、情感、需求和性格特征，它们展现的是他最个人性的东西，是他本己的“自我”，惟其如此，那个他源出其中又归属其间的联系交织网也同样得到了表达；因此，这个“自我”，这个“最大的个人性”乃形成于诸多需求的某种连续的交织过程，形成于某种持续的要求和满足、某种互动性的索取和付出。这就是无所谓开端的永不止息的交织化的秩序，这就是单个个人联系的历史，规定了他的本质和形态的历史。就连他独自存在的方式和形态，就连

那个被他感知成自己“内在”[①]的东西，也无不通过与他人联系的历史保存了这个特殊标准——通过人类关系网的构造保存了这个特殊标准，在这个人类关系网中，他作为它的一个关节点逐渐形成某种个体性并在其中生活。

---

① 就个体与社会的关系、人与人的联系而言，我们在此遇见的情形与歌德当时感系人与自然的关系并多次加以表现的那种有一定的相似性。

我们不妨举出他的下列两首诗作：

伴　歌

若要观赏自然
千万一直珍视一个和一切；
没有什么在它里边，没有什么在它外边：
因为在里边的也就在外边。
就这样去把神圣无蔽的秘密收获
不要留下任何遗漏。

诚　然

噢，庸人！你说——
“没有受造者的精神
能逼抵自然的内部。”
但愿不要让
我和我的兄妹们
再听到这样的言语：
我们愿想：无论何处何地
我们都身在她的域内。
“有多幸福！若她教给谁
仅见到她的一处外壳！”
这话我听了六十年一次又一次，
对它狠言诅咒，但却悄声悄语；
告诉我吧千遍万遍：
自然给定一切丰裕而甘愿；
她不藏内核
亦从无外壳……

四

今天,我们习惯于把人设想成某种具有多重心理层次的生物。比如,我们区分出“精神”和“心灵”、“知性”和“情感”、“意识”和“本能”、或者“自我”和“非我”。然而,我们在这些语词上见到的对心理功能的这种精确和鲜明的细化,并非是——我仍要重申一遍——某种绝对的自然给定的东西。个人从幼年起就置身于某个群体,置身于某个人类社会;一般说来,只是在这时候,并且只是因为如此,在个人身上才产生出心理功能的细化。这种细化过程的进行,并非如人的身体发育那样,是基于一种遗传的自然机制,而是建立在众多个人的“天性”的某种相互交织的基础之上。此外,如此精确,如此鲜明——就像我们的那些概念表达出的那样——的细化过程,即便是在成年人那里,也只是完全渐进的,即只是伴随着人类集体自身的日益分化而出现的。它是历史—社会进程的产物,是人们共同相处的生活结构变迁的产物。

此外,我们试图用来表达我们这个社会成年人的心理功能愈益精确的分化的那些概念,都带有这样一种强烈的倾向性,它们以某种方式掩盖了我们称之为“心理”[①]的那个东西的特定的功能特征。“理性”、“精神”、“意识”或“自我”这些概念,不管它们是如何具体地不容混淆,不管它们给人的心灵单位划出的是如何不同的分界线,所有这些概念唤起的印象,更多地是关于实

---

① “心理”这个译名在此对应德语词“Psyche”,属于埃利亚斯文明理论的重要概念之一;但目前这个通行译法可能并不妥帖,译者在本书中有时也权且译作“心智”,或可考虑“心性”对应之。——译注

体的而不是关于功能方面的；所有这些概念唤起的表象，更多地是关于某种自足静止的东西，而不是关于某种运动着的东西。它们像是指出了某种东西，某种像胃或头颅那样存在的东西。但实际上，所有这一切关乎的是人的有机组织的一些完全特定的功能。关乎的是这样一些功能，它们——有别于比如人的胃和四肢的功能——总是指向其他人和其他物。关乎的是特定形式，**是一个人在与他人他物的联系中自律的特定形式**。

同样的情况也表现在本能和情感方面。即使是在有关心理分析的文献中，我们也能经常见到这样的言论。比如，它们告诉我们："它"或本能，**如果我们忽略本能指向的变化**，它们是不变化的。然而，在面对像人的本能这种在根本上就是指向他者的东西时，我们如何能够不考虑它的这种指向性呢？我们称之为"本能"抑或"无意识"的东西，它同样是人在与他人和他物的联系中进行自律的某种特定的形式。诚然，随着心理功能分化的加剧，自律不再直接地，但却依然通过其他途径参与规定个人对待他人的行为方式。

总之，在人的有机组织的总体家族中，存在着两类尽管完全互为依存但仍各不相同的功能区域：一是这样一些器官和机能，它们起着维持并不断再生出有机组织本身的作用；而另一类的器官和机能则作用于有机组织与自身其余部分的联系以及它在这些联系中对自身的驾驭。通常，我们——以过分静态和实体化的方式——通过对"身体"和"心灵"的区分，来表达这两类功能区域的区别。我们叫做"心灵"、"心理"的那个东西，实际上不外是这些联系功能的一种相互关联。人并非简单地——像它通过人类自我意识的某一特定的历史形式所表现出的那样——是一自身封闭的、有着各不相同的分层和官能的躯壳，不是一种就其自然机理来说最初是与其他物体和其他生灵毫无关系的生

物;相反,人的有机性天生地就在于他是一个更为广大的世界的一部分。在某种意义上说,人是一种矢量单位,这个矢量单位总是将那些性质各异的始终处于瞬息即逝的满足与总是一再的处于不满足状态中的效价指向其他的人和物。他在本性上就是被这样设定的:他能够且必然要接纳与他人和他物的联系。将人拥有友好的或者敌对的联系的自然注定性与动物同样意义上的注定性区别开来的,以及尤其根本地赋予人在与其他受造物交往中所表现出的自律能力——它有别于所谓动物的本能——以心理自律特征的,首先就是人的自律的相当大的可变性,是它对各种联系的极强的适应性,就是它的特殊的可塑性和随机应变的特性。

人的联系功能的这种相对高度的可仿造性和可调整性,一方面构成了下列情形的前提,即人们之间相互联系的构造较之动物间共生关系的构造要不稳定得多;简言之,它们构成了人类社会基本历史性的前提。另一方面,它们同时又使得个人以完全特别的方式成为一种社会存在物,就是说,使人依赖于他人组成的社会。在其他种类的动物那里,它们在与其他生物和构造物的交往中,对自身的驾驭从一开始就被一种条件反射性的机械程式固定在多少是狭窄的路径上。即便那些在有机生命体序列中与人类最邻近的动物那里,我们也能够观察到它们在这方面发生了某种程度的松动,即它们具有较大的对变化中的联系的适应性,它们有着驾驭自身的稍稍宽泛一些的途径。但只有在人类身上,联系功能的这种松动和可塑性才如此之大,以至对单个个人来说,通过他人的影响所产生的一种长时期的仿造,一种社会的仿造过程,成为了必然,以便在与他人的交往中,他的自我驾驭行为能够多少合乎一定的规则,以便这种自我驾驭拥有某种不同性质的、为人类所特有的形态。人类在与其他生物

打交道时缺失了自我驾驭方面的遗传确定性，于是他就化做一定的社会规范，一定的由社会铸造而成的心理功能。

我们说人们决不能单单从某个人的遗传因素方面来解释他的心智功能的形态，而始终只能根据这个人的遗传因素在与他人的交织联系中是怎样获得适时的改善，只能根据个人赖以成人的人类集体的构造来对此加以解释；之所以这么说，其根据最终在于人的天性本身有其固有的特性，在于人对联系的驾驭已相当大地摆脱了那种遗传性的、条件反射式的自动机制的束缚。对这种摆脱，这种更大的自由我们已有足够的了解，可对它在自然进化史意义上的生成过程，我们现在只能作出推测。多亏了这种自由，单个人对联系的驾驭才能在一个比所有其他动物要高得多的程度上胜任并需要社会来定型。多亏了这种社会的教化，人类行为的构成，人在与他人联系中驾驭自身的形式，才会变得比所有其他动物更加多样，更加有别于后者；因为有了所有这一切，人驾驭自身的形式，总之才是"更个体性的"。所以，从这个方面看，社会和个体之间的那条思想鸿沟也能开始弥合彼此的隔阂。

与此同时，这也是一条道路的出发点，它直接引导我们去拆除那些人为设立的界桩。由于后者的存在，今天我们在思考中已把人分解到各各不同的管辖区域，如分解到心理学家的、历史学家的和社会学家的某个区域。人类的心智结构、人类的社会结构和人类的历史结构，它们是不可分割的互补现象，并且惟有立足于这种彼此的关联状态，它们才是可为我们加以探究的。它们本身持存并运动于现实之中，这种持存和运动并非像当今的学术研究所表明的那样，是互不相干的。它们与其他结构一道，构成了一门叫做人类科学的研究对象。

正是立足于这样一种整体视野——目前，它在此必然还是

一种粗略的形式——我们才同时重新加深了对那个在本文中被多次提及的人类社会存在的基本事实的理解，这就是：人的被编织状态存在着某种秩序，并且服从于某种更强有力的法则性，这种法则性乃是某种不同于构成这个编织体的个人自身的计划和意志的东西。人对联系的驾驭乃是一种奋力的摆脱，一种对遗传的、有机的自动机制魔圈的摆脱，这种摆脱首先根本性地打通了通往社会交织化机制的游戏的道路。只有随着有机体的行为驾驭比较有效地从遗传的自动机制的束缚中摆脱出来，只有随着有机体在与其他同类交往中的所谓"受制于本能的"自我驾驭，逐步并按阶段地演变成我们称之为"心智的"自我驾驭，这个法则性，这个产生于个体间不可消除的交织化和互济性的法则性，才获得了它全部的重要性。恰恰因为与其他动物相比，人在构织他们彼此间的和与其他世界的联系时，更少严格地和更少狭隘地囿限于有机体前定的行为路径，人类活动的这种交织化本身才产生出具有自身特性的法则和结构。正因为如此，在这种交织化过程中，才得以形成演变的各种自动机制，才得以引发历史的诸多变化，这些变化的根源既不在于人的遗传反射机制，也不出自——变化在此被视为整体，而它们实际就是如此——单个人的意愿和计划，但尽管如此，变化却绝不是无序的；也因为如此，众多个人的活动、需求、观念和本能在必然形成彼此交织的同时，还产生了具有某种特定秩序和方向的结构和结构变化，这样的秩序和方向既不是绝对"动物本性的"，也不是"精神的"；既不是"理性的"，也不是"非理性的"，它们是某种**社会的**秩序。

人类心智的这种独特性，它的特殊的可塑性，它对社会仿造过程的天生依赖性和注定性，凡此种种，最终也使我们有理由认为，在进行反思时，我们不能从单个的个体出发，去理解个体间

联系的各种构造，去理解他们的社会构造；而是相反，我们必须从个体之间联系的构造出发，去理解单个个人的“心智”构造。假如单个人果真像亚当那样只身踏进人类社会：作为一个完形的成年人置身于某个完形的社会，那么，我们就真的只能借助奇迹，只能借助前定和借来解释下面这一点了，即：部分和整体、个体的种种心智习性和某个社会的种种构造乃是彼此相对应的，而且是彼此共同变化的。由于新生儿童的相对说来尚未差异化的对联系的调控，仅仅是在与他人的交往中按照人类的方式才产生分化，并且发挥调节作用的，因此，那个被我们当成个体个人的“心灵”的东西，就不是某个“自在地”排斥社会的和反社会性的东西，毋宁说，从根本上看来，它是那个拥有更高力量的联系单位的功能，那个我们称之为“社会”的联系单位的功能；个人在与他人的联系中如何看待并驾驭自身的整个方式，乃取决于那个人类集体的或那些人类集体的构造，那些他对之能够说“我们”的人类集体的构造。

言说的心理功能总是一再地为表面上看来如此复杂的实事提供了最简洁的说明。通常情况下，任何人一来到世界，生来就具有某种言说的官能，某种可以连字发音和受他本人控制的言说官能。即便是在这一点上，一个人与其他同类的交流，不光是由天性决定的，而且，他——天生地——也需要别人的调教，需要社会的调教，以便使自己能够成为一个人，成为一个在这个词的完整意义上的人。人类对言说这种联系形式和对其工具的驾驭，不受天性的自动机制的规定，不像其在其他种类的动物那里，只被限制在表达的可能性的一个狭小的范围内；它并非在与后者同等的限度内受制于遗传因素。人在这方面所受到的遗传规定，如声音的音高或音宽，只给定了一个框架，在此框架内发声的可能性是无限多样的。至于发声的可能性在多大程度上受

到一定的遗传特性,受到前人社会的历史的限制,对此,人们可以争论。举例来说,假如某个非洲土著人从出生第一天起就在一个完全操另一种语言的社会里成长,并且和他原籍社会中的人没有任何接触;假如他所有的本能联系——这是儿童幼年时期接受塑造过程的中心杠杆——就是与这个他种语言社会的人所进行的交往,就是说,是保证他得到通常满足的交往,此时,要想确定在这个非洲土著人的语音形态中是否还能见到其祖先的某些遗传的话,兴许惟有借助精确的科学实验才能做到。但不管可塑性的限度或窄或宽,基本的事实始终是相同的:对哪一种语言逐渐在单个人的言说官能中凝固下来起决定作用的,是这个个人成长于其中的社会。随着单个人的成年,他会拥有自己的言语习惯,拥有某种多少是个体性的言语风格,这种风格乃是伴随他成年过程的语言中介物的某种分殊化;这种分殊化是他在所属的社会集体和这个集体历史框架内的个体历史的函数。完全可以肯定,人的遗传特性在促成这种形式的个体差异上起到了某种作用。但这种作用却类似于比如一块未经雕琢的砖石的某些自身特性,它的或大或小的坚硬度,它的或弱或强的岩纹,对一尊由雕塑家据以塑造出的意味丰富的雕像所产生的影响。甚至这种情况,大概也与语言力求表达的东西,与思维或情感相去不远。个人在同他人和他物、同他们的"心理"处于交往时的全部的自我驾驭,同样如此。

所以,随着科学内部劳动分工的出现,心理学便担负起了一种独特的使命。单个的儿童,在其出生时,乃是其先辈宗系的某种既是天性历史的,也是社会历史的命运的结果,而这种命运的过程已隐没在过去无数世纪的黑暗中,为我们的目光所不及。新生儿童这种有机体正是借助这样的强制性,通过一种由其先辈遗传给他的形态来调控他自身内部的变化过程的,如某些器

官的构成和衰退;这种强制性,以及由其时的社会事件给这样的自我驾驭带来的相对来说微乎其微的影响作用——这两个因素乃是我们据以把[新生儿的]自身塑造标识为"受自然法则规定"的东西。同样,一些要由心理学来加以研究的特定的自我驾驭功能,包括联系功能,肯定在一定程度上也是由自然法则加以规定的;不过此处的受规定要小于前述的那种情况,即小于生命组织自身在驾驭其官能的构成或衰退时所受到的规定。心理学应予探讨的恰恰是那样一些自我驾驭的功能,它们与所有其他同类相比,较少受过去的进程、受某个人的先辈宗系的命运的规定,却在较大的程度上受制于该个人所在社会的当前构造和他在其中遭遇的实际命运。这样一些可塑性极强的驾驭功能不仅能胜任,而且需要适时的社会仿造,以便自己"完全发育成"成年人的那种分殊化了的自我驾驭;正因为如此,心理学本身就相应地面临着一个具有细微差别的任务:一方面它理应探究人的下述所有自我驾驭功能的原生结构和法则,这些自我驾驭功能指向他人和他物,它们作用于个人与后者的联系,并且凭借自己天生的可造就性,成为被这些联系加以仿造的材料。另一方面,心理学有责任追踪这样一个过程,在其中,个人的那些较为可塑的驾驭功能(在与一定的社会结构相符合的情况下)随着与他人的共同相处逐渐分化成某种个体的形态。最后,它的工作还包括揭示此类分化和仿造过程的一般构造,并具体阐明这样一种现象:行为驾驭的特殊形式,在它基于一组特定的联系,一种特定的社会仿造历程,将自己固化为个体的某种"特征"、个体的某种心理习性后,是怎样在与他人以后的共处中发挥作用的。前一部分的工作直接致力于研究有机生命体的生理和生物规律,另一部分的工作则直接涉及对制约个体的分化指向和形态的那些

历史—社会的结构和规律所进行的研究。[1] 简言之，心理学在这里架起了联系自然科学和社会科学的桥梁。

五

人类既是自然秩序的一部分，也是社会秩序的一部分。以上的思考已阐明人的这种双重特性是如何可能的。社会的秩序在如同一个身体的器官的同种意义上，很少是一种自然的秩序，但社会秩序的存在本身却要归结于人类本性的某种独特性。它的存在要归结于人的那种特殊的机变性和可塑性，因为它们，人的行为驾驭才得以和动物的行为驾驭区别开来。凭借着这些特质，在他人所构成的社会中，并经由这个社会，单个人身上才必然生成出某种在其他动物那里只不过是其本性中的遗传随赠品那样的东西：一种在与他人他物的联系时驾驭自身行为的固定程式；凭借着它们，在众多个人的欲求和行动彼此交错把捉的同时，规则、自动机制和程序随即也开始产生作用，我们把这些叫做“社会的”，以区别于有机—自然的法则。在人的行为驾驭方面，天性反射机制的松动本身乃是漫长的自然进化史过程的结果。但因为有了这种松动，便产生出了人类共存中的种种并非在人的自然本性中前定的过程和转变；因为有了这种松动，诸社

---

① 这里也是我们理解文明与人类本性这个关系的关键所在：文明历程之成为可能，乃在于个人在与他人、他物的联系中他的自我驾驭、他的“心理”不是像他的消化功能那样被条件反射和遗传的自动机制限定在一定的轨径上；文明的历程之所以成为可能，是由于人的这种自我驾驭的功能具有自身的可调适性和可应变性。引发这个历程并使其继续下去的，是人类共存所发生的独特变化，是人相互间的联系在某个十分确定的方面所发生的演变，是那个由相互依存的个体的人组成的网络按其自身法则产生的那一运动。

会集体和那些身处其中的单个人，便拥有了一种并非自然进化史的历史。在自然的普遍的休戚相关中，社会集体和单个个人构成的是一个性质独特的自律的连续体。

有一些社会集体——如以澳大利亚土著人为例——其人际间联系的基本结构历经数百年仍几乎没有产生明显的变化。还有另外一些共同相处的形式，它们以自身特有的方式力图超越自身，求得在共同相处的性质上产生变化，为此无需任何外在社会的动因。它们**指向**另外一些形式的人际联系和机制，不管它们在事实上能不能实现这些另外的形式。它们是**历史性的**——在这个词较狭隘的意义上来讲。

一定形式的人际联系本身，即人们之间出现的具有完全特殊类型和强度的紧张对立，其根源就在于社会变化的种种自动机制和倾向性。这些联系形式的产生，最一般地讲来，始于功能分割过程的某个特定阶段，那时，某一类人或某些群体世袭地垄断了另一类人所仰赖的财富和社会价值，垄断了那些后者或是以此维持自己的生计，或是以此保障和满足自己的社会性存在的财富和价值。

在上述那些能够如此这般形成垄断的财富中，一些能够用来满足最基本的生活需要的，如用来填饱肚子的食物，肯定就具有了特别重要的意义。但这种性质的财富垄断毕竟只是众多垄断构成中的一种类型。它自己绝不可能不及其余地独自存在。每一种不管什么形式的“经济的”垄断，总是要么直接地，要么间接地与其他形式的垄断相联系，没有后者，也就没有它自己的存在。比如，某种对肉体暴力行为及其工具的垄断，在封建时代有可能涉及到了多数人对武器无序地和分散地独占，而在专制统治时代，涉及到的就可能是由某个个人支配的对身体暴力的中央化垄断。我们称之为“经济的”交织化的东西——如今（出于

对工业化初期的构造的一般化)它常常被我们视为历史的一个可区分开来的或者甚至视为一个可独自地进一步运动的部分，被视为一种推动了所有其他领域，如"上层建筑"的动力机——本身就依赖于对暴力的垄断。只有随着社会的日益分化，随着肉体暴力行为和相应的[社会]内部稳定形成了较稳固的中央控制，才有可能在人类活动这个涵盖极广的经纬网中逐渐演变出一个分化的经济交织领域。

经济的交织构成之所以不像一些人时常认为的那样可以单独产生，无非是因为人类必须满足自身的营养欲求。就连动物也受到饥饿感的驱使；但动物并不进行经营管理活动。有时它们看上去会有相关的活动，但就今天我们所能观察到的而言，这样的活动乃是基于动物驾驭自身的途径具有某种或多或少自动的，某种与生俱来的或者是"直觉的"倾向。相反，人类意义上的经济交织化的产生，恰恰是由于人在与他物、他人的交往中的自我驾驭并非像动物那样被自动地限定在几条相对窄小的路径上。人类意义上的经济活动的一个前提条件是，人类的行为驾驭具有一种特别的心智特征。对任何形式的这种经济活动来说，有一点是必要的，即基于某种社会的作用，一定的超我功能或远见功能，以干预和调节个人的一些最基本的原欲功能，干预和调节他对食物、对受保护或对其他诸如此类的目的的需要；正因为如此，在一种多少是有序的形式下，人们的彼此共存才有可能；就是说，正因为如此，为了获得食物，他们才有可能依照一定的模式携起手来共同劳作，才能随着他们的共同生存产生出各种虽互有差别，但彼此相关的社会功能。特定社会的诸规律——因而也包括经济规律——的出现，简单地说，事实上正是首先基于人类本性的那个固有特性，那个人类因此得以区别于所有其他生物种类的固有特性。正因为如此，所有那些依据各

种生物学的规律，或者按照它们的模式来解释社会规律的企图，所有要把社会科学变成某种类型的生物学，或者使它成为其他自然科学的一部分的努力，终归是徒劳无益的。

凭借着这种自然的自动机制的松动，人类围绕着其共同生存中的行为驾驭在自然宇宙中给自己营造了一个性质独特的宇宙。他们彼此构成某种历史社会的连续体，任何个人——作为其中的一个部分——都从某个特定的位置开始，生于并成长于这个连续体中。在这个人性的宇宙中，塑造并维系着个人的——且又一并给了他生命的全部施展空间的——并不简单地就是他动物本性的条件反射能力，而是他的欲求和行为与他人的欲求和行为发生的那种无法解除的相互关联，与生者和死者的，在某种意义上甚至与未出生者的相互关联；一言以蔽之，是他对他人和他人对他的某种依赖性，是他人作用于他和他作用于他人的那些功能。这种依赖性绝不**单独**基于个人的本能，绝不**单独**基于那个被人们——视观察者的不同立场——叫做思想或远见，叫做自我或超我的东西，而总是一种双向的功能性关联；同样，不同群体之间特定的紧张对立，即那些不断迫使人类连续体改变其构造，使其成为**一种历史性的**连续体的紧张对立，也具有双重性：比如，在这些紧张对立的生成上总是同时有两种冲动——按不同的等级——在发挥作用，它们是较为短期的情绪冲动和较为长期的超我冲动。如果没有比如像饥饿感那样的基本的本能冲动，紧张对立就不会产生；同样，如果没有那些比如表现在对财产或更多的财产上，表现在对持久的安全感或对得到提升的社会存在上，以及表现在对权力和优越于别人这些欲求上的较远期的冲动，它们也绝不会存在。财富和价值可以用来满足上面那些形式各异、实质相近的本能欲求，满足那些在被升华了的形式下的欲求——一句话，满足自我和超我的饥饿

感；随着社会功能越来越广泛地得到分化，以及与此同时对心理功能的细化愈益发展，随着一个社会一般的生存标准越来越超出对最基本的对食物和性的需求，这时，对于社会对立情势的形成变得愈益举足轻重的，正是这种对财富和价值的垄断，正是这种对能够消除单纯饥饿感的东西的垄断之外的垄断本身。

不论社会功能的构造，并且因此也不论不同职能群体之间紧张对立的格局，可能变得多么复杂，根本的实事无疑始终是再简单不过的了。甚至在我们所知道的最单一的社会里，也存在着人们之间某种形式的职能分割。一个集体中的功能分工越是发达，人们就越是离不开付出和索取，他们之间通过以下方式彼此形成的维系就越紧密，这就是：一个人惟有在与众多他人的联系中，才能维持他的生存和他的社会性存在。如果一部分人凭借他们掌握的暴力机器，使另一部分人无法获得为维持、保障和满足其社会性存在所必需的东西，如果前一部分人有可能给后一部分人造成经常性的危害、压迫和剥削，或者这前一部分人目标的实现破坏了后一部分人社会的和身体的存在，那么，由互济的众人、由各种功能群体和众多的民族组成的联系网络就会产生紧张对立，虽然这些紧张对立在形式和程度上有可能是各不相同的，但它们都有着完全显而易见的和可加以精确描述的结构。具有如此这般形式的紧张对立，在达到某种强度和形成一定的结构之后，势必促成社会的结构转变。由于它们，任何集体中联系形式和制度的再生产，就不是对一代一代都几乎相同的形式的不断重复。由于它们，某些形式的共同生存才经常在一定的方向上超越自身，直至形成特定的变革，形成在此过程中无需任何自身以外的动力参与的变革。

上述形式的交织强制性来源于，比如说那种与日俱增的功能分工，那种对西方历史的进程具有决定性意义的功能分工，大

约是从某一特定的时期起，这种功能分工促成了货币的使用，而从另外某个时期起，它又导致了机器的发明，并且因此引发了劳动生产率的增长，使越来越广泛的社会阶层的生活水准得到提高。人们发现，这种演变的自动机制有着与下列事件同样的特性，即在西方，随着日渐形成的功能分工，自由手工匠开始与那些占有土地的武士相抗衡；在以后的数个世纪里，这种力量的均衡发生了极为缓慢的转变，先是贵族群体和市民群体，尔后是资本所有者群体与无资本者群体构成了对立轴系的最强大的两极——两个确切地说不是源自个人的计划或创造的对立极。在西方历史的进程中，正是基于这样的交织强制性，人们行为的形态性质和总体的心理自律的形态性质才发生了以文明教化为方向的改变。人们看到，在我们自己这个时代，交织的强制性开始具有了一种严格性，依靠这种严格性，从自由竞争这种形式的人际交织中产生的紧张对立，正迫使竞争的领域变得狭小起来，并且最终促成了中央化垄断的形成。所以——在交织强制性的作用下——历史上讲的太平盛世，过去和现在都少有不伴随频频战乱和革命的，昌盛时期都少有不伴随衰落现象的，艺术的繁荣时期往往正好是艺术模仿的盛行期。所有这些变化的根源并不在于单个个人的本性，而是人们的共同相处的结构使然。历史纵然是某个社会的历史，但肯定是某个由个体组成的社会的历史。

惟根据这样一个总体视野，我们才能完全理解，这种变化的产生——人们不妨想想日益扩大的劳动分工过程，或者想想文明化的进程——何以能够经历几个世纪，经历许多代人，并且拥有某种完全确定的方向和秩序；何以这些变化，如它们实际发生的那样，不是出自单个人的计划和对计划按部就班的实施。进而，惟有基于这个总体视野，我们最终也才能理解，人类的这样

一种变化何以可能,何以无需人类**以外**的变化动力。我们的思维,如今在很大程度上还被因果性观念束缚着,这种因果性观念是不足以把握在我们这里所发生的事情的:我们在很大程度上倾向于用某种**外在于**构造物本身的变动不居的动因,来解释某一构造物的任何变化。特定社会—历史的演变,既不可以归结到外在于人类的自然变化,也不能例如追溯到内在于个人的或民族的某种"精神"的变化;如果我们能够把握这一点,其演变的奥秘才会显露于我们。西方的文明进程历经了许多个世纪,就我们现有的证据看,还没有哪一种能够表明,自然境况,如气候,或者人类的有机自然本身,也曾发生过类似规模的改变。那个起了变化的"周围世界"——我们在这里暂且沿用这个常常被滥用的表达——不过是人类在过去和现在为自己营造的一种周围世界。在近几个世纪里,天空依旧是几近同样的天空;人类的有机自然和地球的地质构造依旧保持了几近未变的原样。在某种方向上发生了变化的,仅仅是人们彼此共处的形式,仅仅是西方人际组织的构造和这个构造赋予单个个人心智功能的形态以及社会影响。

假如说,人类社会这个连续体是一"永动机",这或许是种误解。但可以肯定地说,这个连续体过去和现在都不断地从周边世界中获取物理动力。站在物理学的观点来看,社会仅仅是那个更强有力的自然宇宙的一部分,这个宇宙整体才是一个事实上的"永动机"。但就像海洋中的洋流那样,由互相依赖的人类组成的连续体,即便在更加强大辽阔的宇宙中,照样具备某种自身的运动,具备某种自身的规律和固有的演变速度。所有这一切,其本身又远比在这个连续体中的任何个人的意志和计划更加强有力得多。

六

不过，如果人们获得了有关社会生活某些方面的更清晰的视野，在凌空鸟瞰中于眼前更鲜明地呈现出漫长的历史河流的话，那么，接下来就有必要在思想中重新返回到另一个不同的视角上，返回到人们置身于这个历史长河本身中所赢获的视角上。这两个视角中的任何一个，如果把它与另一个割裂开来，都会造成特定的危害。它们，一个是凌空鸟瞰，一个是河中潜望，各自展现的是某种程度的简化图。两者各有侧重，将自己设于某一位置。只有将它们合二为一，才会产生出均衡的景致。

惟有保持一定的距离——确乎如此——惟有将暂时的愿望和个人的派系立场搁置一旁，历史变化的秩序才会在它的探寻者面前暴露出一种独特的必然性，基于这种必然性，人类的交织化在达到一定强度的紧张对立后，势必超越自身，要么形成更广泛和更全面的整合，要么趋于相对的解体，趋于某种诸如离心力量占据上风的局面。因此，人们像这样因为自觉地保持距离而获得的某种洞察——即使人们重新以另一种眼光，以此地此时身在历史的流变中必须有所决断的人的眼光去观察事物——它肯定也不失任何价值：惟有这样，这种洞察，这个更开阔和更具有长远性的视角，才给那些在短期冲动的压力下做出的决断提供了一定的保障。但同时，它还需要某种均衡和充实，需要通过某个更便于和更容易直接就行动本身加以认识的东西来达到某种均衡和充实。如果说，最初在那个较为总括性的视野中显示出来的首先是一种严格性，按照这种严格性，历史长河总是向着特定的方向奔涌前行，那么，处在这条长河本身中的行动者毋宁会发现，一定形式的结构和紧张对立能够超越自身，转而成为另

—形式的结构和紧张对立的方式和路径，常常是——如果不是向来如此——多种多样的。所以，历史表现得就如同那些奔流不息的河流，它们虽然总是朝着某个确定的方向奔流，总是最终流归海洋，但出现在它们面前的，还不是一道固定的、一道先前给定的河床，不如说，那是一片广大的地域，它们必须在其中为自己找到一条较为稳定的道路。换言之，在这里，它们还面临着许多很不相同的可能性，以便去建造那通往预定方向的河道。

人们如果不仅看到直接的当下，还兼顾到他自己的时代由以产生的那段久远的、消失的历史，那么，一般说来，他的观察一定能自如地形成一种对历史变化的自动发展的洞察。但对置身在自己时代的交织经纬中而不得不有所行动和有所决断的人来说，这个经纬网的另一个特性更容易暴露出来，而且更具有加以认识的重要性，这个特性就是：一种异乎寻常的伸缩性。观察者为要传达出以某种距离对历史的运行所观察到的情形、从我们的思维和言说今天所达到的程度来看，许多时候，他除了借助于一些来自无生命的自然领域的形象和语词外，就没有另外的选择了。所以，即便在我们这里，在论述中也频频出现了“机械程式”和“自动机制”这样的术语。但就历史而言，它关乎的肯定不是作为无生命的机械部件的操纵杆，不是由钢铁制成的自动装置，而是由活人对活人施加的那些强制活动。只有对这类拥有其自身法则的实事也形成专门的表达手段，我们才能以一种完全的清晰性表明，社会的那些“自动机制”是如何有别于那些我们制造车间里的机器的。此外，观察者在凌空俯瞰历史漫长的踪迹时，可能首先只注意到，单个人对历史的运动和演变的主要路线很少具有影响力，而置身于历史之河中的行动者反而有更难得的机会看到：历史的运动方向虽然一贯地坚定不移，然而在具体的情形中，它却要受制于单个的个人。只有将这两种洞

察——但绝不是两种相互矛盾的洞察——以正确的方式结合起来,它们才构成一幅更富于启迪性的、更确当的图像。

我们不妨以竞争机制所产生的效果为例:一旦那些自由竞争着的个人或团体落入一种剧烈的相互斗争中,那么,各方的所作所为,不管他们愿意与否,都是在向着缩小竞争领域、不断扩大垄断规模这个目标努力,虽然这个运动常常例如由于某些较弱的一方采取了结成联盟的形式而暂时出现逆转的趋势。就此而言,竞争参与者的任何行为,在事实上总是成了一种社会自动机制的操纵杆。然而,这些竞争者中的哪一方会取得胜利,他们中的谁能够将别人的机会据为己有,并因此操纵竞争机制的法则,一言以蔽之,对之作出决断,其对于所有那些参与竞争的个人首先是至关重要的,根本已不是如社会机制本身那样由相关集体的总体构造作出规定了。这样的决断在很大程度上可能取决于个人的本能天赋,取决于个人的精力和智商,或者取决于在那些对立群体内部的人才选拔。相同的情况也见诸许多其他类型的紧张对立,人类组织的结构演变就是在消除这类紧张对立的过程中,才得以开始,或者才得以完成的。一定形式的紧张对立赖以展开的路线,它们超越自身所遵循的方向和最终向之形成的一般结构——所有这些都是严格规定了的,不论这是否可能是诸现有结构和功能走向"衰落"、走向解体的方向,或者可能是导致与另外一些对立轴系形成某种更强大的整合的方向。不过,这样的解体和转型是以怎样的形式,通过何种路径以及以怎样的速度进行的——这肯定不像社会连续体依循某个主导路线运动,它的各种对立轴系按照一定的方向超越自身那样——是预先严格地规定好的。

事实上,每一种较大的和较分殊化的人际关系网都具有双重特性:既十分坚固,同时又富有伸缩性。正是在这个范围内,

个体决断的可能空间才总是一再地向单个人敞开。他们在此范围内享有各种机会,各种可能被把握到的、或者可能被错过了的机会。这里有许多十字路口展现在他们面前,他们必须对此做出选择;而且,他们的选择——根据社会地位的不同——可能会影响到他们个人的未来命运,可能会决定着整个家族的命运,在某些情形下,甚至可能决定着整个民族的或这个民族中的某些职能阶层的未来命运。对现存的对立轴系的彻底克服是由他们这一代,还是等到未来的一代来完成,这同样有可能依赖于他们的选择。这种选择还可能决定着一定的对立体系中哪些斗争着的个人或团体来实施这种转型、并拥向这种紧张状态中,决定着旧有的紧张关系中的力量延伸储存于其中的新的整合形式的中心会落在哪一方,会定位于何处。然而,个人于其中必须如此这般做出选择的那些可能性本身并非是他个人创造的。它们是预先给定的,并受个人所处的社会的特定构造和他在该社会中拥有的职能特性的限制。但不管这个个人选定的是何种可能性,此时他的行为已自行与其他人的行为构成了交织;他的行为牵动了一系列的行为链,这些行为链的动向和暂时的结果并不取决于他个人,而是取决于完全处于运动中的人类织体的权力分布和紧张对立的结构。

任何个人,不管他的地位多么特殊,不管他的意志力多么强大,也不管他的才智多么敏锐,终究不能违背这个他进退都不离其中的人际关系网的自身法则。没有哪一个同样特殊的大人物——随便举个例子,比如统治着一个纯粹的自然经济的封建大帝国的皇帝——在面对因疆域广大离心势力强盛这种情况时,除了予以暂时遏制外,还能做别的什么;他不可能一夜之间就把他的社会改变成专制的,或者是工业化的社会;他并不可能单凭自己的意志行为,就将那种为建立更加稳定的中央权力机

构所必须具备的、非常复杂的劳动分工制度和武装力量法规，将货币化经济和完全不同的所有制关系照搬进自己的国家，所有这一切都是中央制度的持续和进化所必需的。限制并将继续限制他这么做的，一方面是农奴与封建领主之间，另一方面是彼此争斗的地方诸侯与中央君主之间紧张对立的法则。完全类似的强制机制，我们在——如果要找出近代历史的一些亲缘结构的话——例如美利坚合众国的发展史中也能见到。这个例子涉及的也是一片特别广大的统治地域。在这里，我们依然看到，一方面是缓慢增长的导致中央化的发展趋势；另一方面是与那种愈益牢固的中央化相抗衡的特别强大的势力。就像当初在中世纪的德意志帝国的广大地域上[曾经存在过的]那样，现在在合众国的这片土地上，在这个国家历史的全过程中，同样存在着各种离心和向心利益团体之间的紧张对立，甚至当功能分割[在这里]已达到了一种极发达的程度时，这种情势仍然超乎寻常地剧烈。比如像下面那些为我们大家所熟知的情况：各个分立的州与联邦中央机构之间的那种持续不断的斗争，多数银行和私人垄断者们为抵制联邦中央银行的稳定化而进行的长期有效的斗争，那些屡次三番发生的由离心的地方利益本身取代中央政府职能的事件，人们在制订一部全国统一的税法时所面临的种种困难，银币制与金币制之间的较量，以及因上述这些冲突对立而引发的不计其数的危机。这是不是因为缺乏一种特殊的能力，才使得美国的政治家们长久以来无法在自己的国家里形成像在欧洲那样受公众社会监督的、强有力的和稳固的中央政权？对此，更能道出个中究竟的，应当是每一个身陷于这些紧密交织在一起的织体中的人，应当是每一个深谙这个国家历史的人。不管是谁，只要他历经层层筛选程序后得以跻身美国的中央权力机构，就会身不由己地卷入具有各种形式和强度的对立格局中。

欧洲的政治家们已经用不着与此种紧张对立作斗争，因为欧洲单个国家长期以来都在进行着自身一体化，而且其国家疆域也相对较小。诚然，那种限于美国疆域**内部**的紧张对立，过去和现在都肯定不如欧洲**各个不同的**主权国家之间的那种紧张对立严重。不管是就比如杰弗逊或汉密尔顿时代的一些代表了当时的对立轴两极的大人物而言，还是就一般的小人物来说，在他们的社会里总是不断地产生着特别剧烈的紧张对立，正是这种剧烈的程度给当时美国的政治家们规定了行为的法则。如果说在功能分割持续向前推进的同时，中央化利益在美国赢得重要地位的过程要比在欧洲缓慢得多的话，总的说来，这应归咎于离心势力的过于强大，而不应归咎于美国当朝政治家们缺乏特殊的才干。任何即便是强有力的人物，都不可能打破同样强有力的人际关系网的自身法则。单个的政治家置身在这个关系网中拥有的仅仅是视其地位的不同而带来的或大或小的决策空间。

不过，在这里也如同在所有场合一样，尽管一定的自主空间过去和现在都向处于社会网络中的个体决断敞开，但并不存在着一个适用于所有历史时期，适用于所有性质的社会的一般性公式，来表明个体决断的空间在各个时期究竟有多大。能够说明单个人在其社会中的地位的，恰恰是这一点：就连向个体决断敞开的决断空间的类型和大小，也得取决于该个体在其中生存并行动的人类组织的构造和历史境况。不管何种性质的社会，都不会完全不具有这样的个体空间。甚至某个奴隶的社会性功能，也给个人决断留有一定的余地，不论后者可能是如何地微不足道。反过来说：某个国王或军事统帅在凭借个人的素质去决定自己的命运和他人的命运时，他的决断空间可能要无可比拟地大于他治下的社会中的弱势个体。那些要由上述最高职能的代表来行使的各种决断的范围，在特定的历史情况下规模会变

得非常大。此外，对这些决策人而言，个体决断的自主空间在形态和规模上会因职能的担当者个人的才能以及地位等级的不同而表现出明显的不同。对他们来说，决断的空间不仅仅是更大了，而且也更有弹性了，但它绝不是无限的。即便是在行使这些最高职能的过程中，恰如普通奴隶在行使他的职能时一样，决断的覆盖面和决断空间的规模都受到这些职能与其他职能赖以共生，并在一段时期内赖以不断再生的整合特性的规定。单个人总是在一定程度上受制于与他人的互相依赖。但在不同的社会里，或在同一社会的不同时期和不同职务中，个体决断的空间具有不同的形式，其大小程度也不尽一致。我们称之为“权力”的东西，根本上不过是一种比较刻板和比较笼统的表达，它说明的是个体决断的空间所具有的那种特别丰富多彩的范围，而后者是与一定的社会地位相联系的；它只不过表达了一种能影响他人的自我驾驭和参与决定他人命运的更大的社会可能性。

假如处于相同社会空间里的人或群体所拥有的社会权势过于悬殊，假如社会中特别弱势的，因而地位也特别低下的那些阶层不仅得不到足够的升迁机会，而且还被困于这样一些人中间，他们独自把持着绝对多数的赢得社会权势的极大可能性，那么，属于社会弱势群体的那一部分人能够享有的个体决断的空间就变得极为狭窄；那么，这个社会弱势阶层中的那些禀赋超群、具有突出的和特别与众不同的性格特征的人就可能得不到进一步塑造，或者顶多只能退求另一种方向的发展，这种发展若由当时存在的社会结构来审视，必然会被认为是“反社会性的”。如此一来，对社会弱势群体的成员来说，对食不果腹的农民阶层来说，离开自己的土地，转而接受充当“盗匪”的生存方式，就意味着是他们惟一的生路，惟一的升迁路径；一旦坐上这些群体的头把交椅，比如黑帮老大或“盗匪头目”的位子，就等于赢得了能够

施展个人创造本领的，多少是超出一般人的性--机会。贫穷和终日挨饿的农民阶层，若其成员安于通常的社会存在，他们只会获得一个很小的能使个人的创造性得以发挥的自由空间。而且，由于在社会统治工具的分配上实际存在着如此巨大的差异，仅仅靠这个阶层中的某个享有最高地位的成员的特殊力量和举措，肯定是无法改变社会的既有状况及这个阶层自身的命运的。

如果在一个人类集体内部，诸群体均掌握着并无太大差别的，甚至几乎同样的统治装备，因而构成了对立轴系的主要极点，事情就会是另外一种样子。此时，少数几个人的果断和自身地位就很可能决定着[力量的]重心能否在一个恰当的时机最终转向这一方或另一方。在这样一种交织情势下，对某些最高职能的每一位担当者来说，决断的自主空间是非常大的。然而，无论此时个人的决断空间是大是小，只要他有所决断，他就是在与一方结为盟友，因而背离或树敌于另一方。他——不论事大事小——不能摆脱权力分配的束缚，不能摆脱自己群体内部的牵制关系和紧张对立的结构对他造成的束缚。他的职权范围的构成和人际关系网的构成，已经预先给他规定好了他在其中做出决断的那些可能途径。这种人际关系网的自身重量会因他所做决断的不同，要么给他以支持，要么给他以阻力。

我们今天常常听见人们在争论：历史是否是由个别伟人造就的，或者是否人人都是可相互替代的，个人的个体性是否对历史的运行不具有任何意义。这种各执一端的讨论，很像是在真空里进行的争吵。它在很大程度上缺乏这样一个惟独能使这类关于人类和人类历史的争论得以成立的要素：始终与经验保持密切的接触。就人们在措辞上的选择而言，不存在简单的“是”或“否”。就拿我们习惯于认为他们是最伟大的历史人物的人来说，他人和他人的劳动，他人的行为、他人的思想和话语都曾经

构成了他们据以行动的中介，构成了他们向之和由之行动的中介。他们这种与他人共存的特殊形式，过去和现在既给予了这些伟人的影响力——像对待所有其他人那样——以一定的空间，同时也将他们的影响力限制在一定的范围之内。某个个人可能对别人具有很大的影响力，可能对别人具有特别重要的意义——他赖以产生影响力的那个人际关系网的自身法则始终要比他个人强大得多。那种相信个人拥有把握人类历史进程的无限力量的观念，乃是一些人的一厢情愿。

但相反的信念同样有违实际情况，这种观念认为，所有人对历史运行的意义都别无二致；个体是完全可以互相替代的，个人不过是被社会机器利用的工具。只需最简单的观察便可得知：不同的个体对历史事件的运行所起的作用在程度上是不一样的；在某些情形下和根据所处的社会地位的不同，个体的性格和个人的决断可能对历史事件的进程产生相当大的影响。个体决断的空间总是有限的，但因个人所拥有的权力工具不尽相同，它在性质和规模上又是极为多样的。我们只需观察一下人类整合过程的性质，就足以弄清个体间形成制约的多样性。对个体形成制约的——若从另一个方面看——恰恰是这个制约状态的相反一极：个体的个体性活动，个体的能力，即他们能够以极不相同的，以极为个体化的方式自行决断的能力。一部分人的个体活动就是另一部分人的社会制约。并且，谁能够通过自己的活动对他人施以更大的制约，这完全取决于双方互济功能的权力配置，取决于双方相互依赖的程度。

我在上文中曾多次提到过那场奇特的社会博弈，那场西方社会的某些团体总是一再带着不知疲倦的热情参与其中的社会博弈：存在着两个针锋相对的派别。一派人声称："一切决定于个体。"另一派人则说："一切取决于社会。"前一派人说："但总

是，而且最终是个体自己决定要做这个和不做那个。”后一派人则反驳：“可是个体的决断是以社会为条件的。”前一派人接着说：“但是，你们讲的制约一个人的‘社会条件’，仅仅是因为其他个体有所意愿和有所行动才形成的。”后一派人又反驳：“但是，这些其他个体的有所意愿和有所行动，同样也要受到社会的制约。”

不知不觉中人们就开启了这样一个潘多拉魔盒，它把我们的思想牢牢固定在如此这般的二中择一的情形之上。确实，就连单个人如何决断和行动的方式也是在与他人的联系中，在他自己的本性受到社会化的过程中逐步形成的。但是，那个要经受这番塑造的东西，并不是什么单纯被动的消极之物；它并非只是一枚无生命的硬币，不是与其他成千上万个这样的硬币一模一样的硬币，相反，它是单个人的能动中心，是他个人的本能和意志指向，一言以蔽之：是他本己的自我。自身受塑造者，反过来又去塑造别人：正是在与他人联系中单个人的个体自我驾驭给他人的自我驾驭设定了界限，并制约着后者。用流行的话来说，单个人是一身二任：既是硬币又是造币机。一个人的造币功能可能会强于另一些人，但同时，他也始终是被铸造的硬币。甚至社会的最弱势者在参与塑造和制约自身群体中的其他成员上也有份儿，尽管这可能极其有限。上面提到的那场社会博弈之所以到最后不能产生任何结果，就是因为各方在概念上像对待两种不同的**实体**那样，割裂了在现实中人们在彼此相处时的两个不可分割的**功能**。

这场争论的双方都共有一个独特的观念，因此，这个一致的基础表明了论战双方乃是同一历史时刻的产儿。在整个论战中，默认的前题——作为隐秘的共识，作为争论的无须争论的基础——是这样一个信念：“社会的”就是所谓在多数人那里“同

样”的东西，就是在他们身上“典型的”东西，而凡是使每个人成为某种惟一者，成为某种与众不同者的东西，简言之，使个人成为某种多多少少明显的个体性的东西，就被认为是一种外在于社会的要素，人们在不加深思的情况下，并且大多数时候在对它并不十分明确的情况下，就认定它来自于生物自然性的或是形而上学的本源。正是在这里，人们的思想和观察止步不前了。

这种把个体性表象为单个个人内心中的某种反社会的、某种外在于社会的本性内核之表现形式的观念——那些“典型的”特征、“社会制约性”的特征如同外壳一样围绕着它，携带着某种完全特定的历史印记关联于人类内心世界——这一点上文已做了特别强调。与这个观念密切相关的，一面是自我与超我功能的紧张对立，一面是诸本能功能之间的紧张对立，这种紧张对立在任何社会里都普遍存在，只不过随着文明进程的推进，它现在已变得特别剧烈，并且涉及到了方方面面。这种紧张对立，这种矛盾，即在部分是受无意识控制的个人欲求和通过个人的超我来体现的社会要求之间的矛盾，总是一再滋养着认为个体的本性内核处于由社会或环境决定的外壳中的观念。它们使得单个人觉得，下面这一点是某种直接的洞见，即：单个人“内在地”是某种完全自为的东西，而“社会”、他人，则是作为某种“外在的”和“异己的”东西与他正相对立的。这是一种超越—自我　构造的独特形式，是一种特别强有力的和半自动的对所有指向他人的本能和情感冲动的抑制，正是有了它们，并凭借它们——自文艺复兴始，这样的抑制越发明显可见——个人才感觉自己成了“主体”，进而感觉世界成了“客体”，成了某种以一道深渊与人相分离的东西；个人才感觉到自己是处在自然之外的旁观者，而这个他者自然成了自己面前的一处“风景”；个人才感觉到自己是一个个体，是一个独立于所有其他人的个体，而把其他人视为一

种“异己的”存在，一种在根本上与自己的“内在”本质毫无关系的存在，视为一种“周围世界”，一种“环境”，一个“社会”。因此，只有当单个的人不再以这种仅从自我出发的方式去思考，只有当他在观察世界的时候，不再像某个人从其寓所的“里面”去眺望“外面”的马路，去眺望在自己“对面”的一排排房屋那样；只有当他能够摒弃这一切——在思想和情感上同时完成一种新的哥白尼式的转变——用一种街道是延伸贯通的、运动着的人类关系网是处于整体的关联之中的这种眼光来审视自己和自己的居所，那么，他的那种感受，那种以为自己是“内在”独立的和自为的，他人是某种由一道深渊与自己隔开的东西，是自己面前的一处“风景”，一个“周围世界”，一个“社会”的感受，才会逐渐淡化下去。

然而，这种对情感的强有力的约束并不是孤立的。与我们心灵世界的这种奇特之处密切相关的，还有一系列别的因素，它们同样影响我们，让我们觉得——在涉及我们自身时的——诸如“内在”与“外在”、“自然给定的”与“社会决定的”这些对立项，根本上是一些永恒的互反命题，是人类思想和意识宝库里的基本构件。对此，不妨分别举几个例子。个人常常具有一种特殊的满足感，这种满足感本身，就单个人自我意识的当前状况而言，与这样一个观念有关，这就是，所有他认为是自在自我独一无二和本质性的东西，都得归因于他个人，就是说归因于他的那个“本性”，而与别人无关。在今天，要是谁认为在个人之个体性的形成中，“异己的”他人起到了某种不可或缺的作用，这几乎等于侵害了个人对自在自我的支配能力和占有权利。能够被自在自我的个人说成是他的“本性”的东西，在他看来，这个东西无非是完全属于他个人的。在他这样根据自己的本性来解释自在自我的时候，他不自觉地就把自我当做了自己的某种成就；所以，

反过来说，他同时也就乐于把自己身上的被算做是他的成就的东西，归功于他的与生俱来的本性。若是有谁认为，他的特性，他的个体性，他的"本质"，不是自然独一无二的创造，不是突然地和不可思议地生成于自然的母腹，即不像雅典娜那样从宙斯的头颅里一跃而出[①]；若是有谁反而把个人的心智天赋，或者把个人的苦难归咎于某个偶然事件，某个像与他人的联系那样的偶然事件，归咎于某种短暂易失的东西，某种像人类社会那样短暂易失的东西，那么，对个人来说，这就如同是在不自觉地贬低和掏空他的整个此在的意义了。相信个人的个体性源自不可更易的自然这个观念，恰如相信它源自上帝的创造之手的另一个观念，看来都是个人在将自身感受为独一无二的与本质性的生命，是在以某种完全不同的尺度确定某种意义和保证某种辩护成立；这样的观念把个体性固定在某个永恒的和合法则的东西之上；它使个人能够理解让他成为他现在这个样子的强制力；它用一个词——用一个"本性"——向个人说明了否则他觉得是无法说明的东西。[②]

就这样——基于我们感觉和愿望的一种奇特的倾向性——我们的意识总是一再忽视了下面这个简单的事实：一个人的心智功能的"本性"并非完全等同于其他那些功能的"本性"，基于这些其他的功能，他的身体以一定的形态来保持与改变自身。除非我们在事实上彻底修正这个支配性的自我意识，否则就不

---

① 据希腊神话，宙斯曾将妻子墨提斯吞入腹中，即觉头颅剧痛，此时一身整齐披挂的雅典娜从中诞生。——译注

② 此处译为"本性"和"自然"的，在德文中原是一个词"Natur"，而汉语也有"自然本性"的说法。这样，根据埃利亚斯在此的论述推演，与生俱来的本性，恒定的自然，上帝的创造之手这一条线就成了个人的自在自我的惟一来源，从而影响着现代人自我意识的构成。——译注

能揭开使我们的观察总是一再遭受愿望和价值评判蒙蔽的那道幕幛。我们称之为一个人的“个体性”的东西，首先是这个人的**心理**功能的一种特性，是他在与他人和他物的联系中驾驭自身的形态性质。“个体性”这个说法，表达的是一个人的心理驾驭的形态性质赖以区别于其他人的一种特殊方式和特别程度。但假如人们在与他人和他物联系中的自身驾驭受遗传的形态性质规定，而且其受规定的方式和程度等同于比如人的有机体自身对器官和肢体的再生的驾驭，那么，人的心理形态性质的特定的分殊化就是不可能的。人的“个体化”之所以可能，仅仅是由于前一种自我驾驭比后一种[有机体的]自我驾驭更为可塑。正是立足于这种较大的可塑性，我们所使用的词语，如像“本性”或“天赋”，以及所有与此相近的词语，在我们用它们指称人的心理功能时，此外在人们心目中想到器官的再生与生长的功能时，它们就具有了某种不同的意义。在后一种情形中——基于一种较为粗浅的认识——传统的有关自然本性的观念在相当程度上保持了恒常不变，或至多只具备极其缓慢的变化速度这个意思；而在前一种意指心理功能的情形中，恰如指出人类在共同相处时的调适性和交织化那样，我们蹬用意在于指出某种自然的给定事态，指出那些能够产生某种较快的变化速度，那些自身拥有某种秩序的自然给定事态。要揭示这些功能和它们相互之间的影响，就要求我们发展一些独特的思想手段。

如今，人们太经常地毫无差别地使用这些传统概念，无论是在谈论心理功能时，还是在说明器官和肢体的构成时均是如此。人们从后者，从身体功能那里获得的经验，构成了这些概念的基调。他们不假思索地就把一些思维形式和概念，一些在揭示身体功能的过程中被证明是多少有效的思维形式和概念，当做揭示人的心理的基础，甚至把它们当做某种模式。人们思考，人们

感受，大部分的时候还盼望：人的个体性，人在与他人他物联系中驾驭自身的与众不同的形态性质是孤立存在的，是不受任何联系形式制约的，这就如同个人感觉自己的身体自立于空间那样。正是基于这一点，人们因此也就得出了下面这个观念，即：单个人连同所有那些使他与其他人区别开来的心理形态性质，自成一个自我封闭的宇宙，一个自为的自然，这个自然与其他的自然，尤其是与其他的自然人在根本上是毫无干系的。甚至，思想上对心理功能的把握，由于借助了从研究身体功能那里得来的模式，便迫使思想本身总是一再陷入诸如“内在”与“外在”、“个体”与“社会”、“自然”与“周围世界”这样的标准的两可性。对个人来说似乎只剩下了这样的选择。要么认可此一方面，要么认可彼一方面对表明人的形态具有决定性意义。或者，人们能够想到的最后一招，就是做这样一种妥协：“[人的形态]一小部分源自外在，一小部分源自内在；我们只须弄清，这个一小部分是什么以及有多少。”

对心理功能的了解是无法套用这种思想模式的。一个人对他人的自然依靠性，心理功能之于联系的自然倾向性和可调适性，以及它在联系中的变动性，这些均是无法通过实体模式，无法通过诸如“内在”和“外在”这类空间概念来加以说明的现象。要把握这个现象，我们必须真正具备另一种思想手段和另一种基本视野。

在此，在通往这种手段和视野的道路上，我们已做了一些尝试。人的心理自我驾驭的形态性质——比如掌握母语的才能——是随着他在特定的集体中长大成人，才一步一步地变成“典型的”，**与此同时**，正是得益于他的这个成长过程（作为他在社会网络中与众不同的关联点）这种形态性质才一步一步地具有了个体特征，也就是说，成为了个人典型性的某种与众不同的

完整形态。个体的动物之间也是互有差异的,个体的人类之间无疑——"天生地"——也是如此。然而,生物遗传上的千差万别与成年人的心理自我驾驭在形态和构造上的差别,实为两回事情,后一种差别通过我们说的"个体性"这个概念得到了表达。这种"个体性"的获得,恕我再重复一遍,很少发生在远离人类社会之外的某个人身上,一如很少发生在动物身上那样。单个人可塑的心理功能,惟有在与他人的交往中经受漫长而艰难的精雕细琢后,他的行为驾驭才可获致那种与众不同的形态性质,那种能标示出人类特有的个体性的形态性质。惟有通过社会的塑造,个人才在一定的带有社会特征的性格框架中形成那些使他不同于自身社会所有其他成员的性格特征和行为方式。**社会不光产生一致化和类型化,也还产生个体化**。不同群体和阶层中的成员所经受的不同程度的个体化就足以清楚地表明了这一点。一个集体的,或该集体内部某个阶层的功能构造分化得越是厉害,单个个人的那些在其规定下长大成人的心理形态性质就越是彼此泾渭分明。但不管这种个体化的程度多么互不相同,在那些成长并生存于社会中的个人身上,肯定不存在[自身]个体化的零点。不论其程度高低,所有已知的人类集体中的人,他们无一例外地是个体性的,这就是说,他们在其行为驾驭的形态性质和设定上是彼此有别的;他们无一例外地是由社会规定的,这就是说,他们心理自我驾驭的方式受到属于某个职能体系的某些职能的塑造和制约,受到某种与他人共同相处的特定形式的塑造和制约——这种共同相处的特定形式也同样制约着和塑造着他人。人们在思想上如此经常地像对待两个不同实体,或像对待两个不同的阶层那样,将人分成"个体性"和"社会局限性",但真正说来,这两者其实是互为联系的人的功能的两个不同方面,其中的这一个如果没有另一个就无法存在:它们表达的

是单个人在与其邻人交往中的特定活动，表达的是他本人源自此种活动的易受影响性和可塑性，表达的是他人对他的依赖性和他对他人的依赖性，是他的**造币功能**和自己**作为硬币的功能**。

七

假如人类不是从本性上就在他们的行为驾驭方面比动物更具可塑性和变动性的话，那么，他们彼此既不能组成一种自律的历史连续体，组成社会，又不能作为个体拥有某种个体性。动物群体除了具有“自然进化史”，别无其他历史；在动物种群中，单个动物之间在行为驾驭方面并无多大差别，不能达到像单个人类那样的个体化程度。

但既然惟有人类才可以这样彼此并借助彼此达成协调，既然与此同时他们还需要如此这般的塑造，我们就不应从单个人的方面去理解他们之间的联系经纬，理解他们的社会，好像他们每个人最初都自成一个自然的宇宙似的。相反，我们只能依据并且着眼于与他人的共同相处来理解单个的个人。个体行为驾驭的构造和形态性质依赖于个体之间联系的构造。所有那些关于个体和社会之关系的错误理解，其根源就在于没有弄清社会，没有弄清人与人之间的联系，虽然具有某种构造，具有某种独特的、不能根据单个人来把握的法则，但它决不具有某种形体，决不具有除个体之外的“实体”。

这样的思想把握起来可能让我们觉得既容易又困难，但它们表明了，这个事实是极其简单的：单个人之所以能够说“我”，是因为和似乎他同时也能够说“我们”。甚至“我在”这种思想，尤其是“我思”的思想，就已预先设定了他人的存在和与他人的共存——简言之，已预先设定了一个群体，一个社会。的确，为

了阐明这个事实状况以及它所有的分支和后果，仅限于理论的反省是不够的，我们无疑还需要另一种对个体自我意识的塑造和个人对自我的辩护。只有改变人际联系的构造，只有重塑[人的]个体性，才可能在社会的强制和要求与个体的需求、个体希望得到权利维护、意义认定、自我实现的需求之间建立更有效的协调一致；只有在此情况下，对个人来说的那种关于他全部的在与他人的联系中为其所是的知识，才可能从一种理论的洞见，转变成行动和行为上的一种中心动机。但现在，我们仅满足于为这个纯粹事态本身寻求一种表述。社会和社会的规则离开了个体就什么都不是；它绝不是与单个人"对立"的一个"客体"；它是被每个人叫做"我们"的东西。但这个"我们"的出现，不是许多称自己为"我"的单个人事后聚在一起，并决定成立一个共同体的结果。人际功能和联系是相互依赖的，我们借助"我"、"你"、"他"和"她"，以及"我们"、"你们"和"他们"这样一些语法代词将它们再现出来。它们中没有哪一个能无需另一个而独自存在。"我们一功能"其本身就包容了所有其他的功能。严格地说来，这个"我们一功能"表明，每一个"我"，甚至所有被人们叫做"阁下"或"您"的，都不过是它其中的一个部分而已。

每一个"自我"都不能免于被统摄进一个"我们"，这一点也最终说明了，为什么当一个个自"我一们"①的行动、计划和目的相互掺杂在一起时，总是不断地衍生出某种东西来，这种东西，就如它是其所是和成其所成为的那样，绝不是哪个个人所计划、所企图或者所创造的。我们知道，是黑格尔首先给社会生活的这一永久特征作了一种历史哲学的解释。黑格尔将它说成是"理性的狡计"。但这个现象既不表明理性的诡谲，也与理性的

① 此处译作"我—们"的"Iche"是埃利亚斯自造的一个德文词。——译注

产物无关。与人际关系网整体中个体的目的和愿望的多样性相比，尤其是与个体的行动和目的的历经数代而延续不断的交织状态相比，单个人的远见和计划总是某种极其有限的东西。众多人的行动、目的和计划的那种彼此交织，那种互为对立，这本身并不是他们刻意所为和预先谋划的结果，而且，最终说来它作为整体也绝不是人所能谋划的。“理性的狡计”，这是一种尚没有从白日梦中醒来的、试探性的表述，它想说明的是，那个被人称为“我们”的东西的自身规则，比任何单个的“我”的计划和目的设定要强大得多。众多人的需求和意图的彼此交织，使得他们中的任何个人都置身于各种绝不出自他们本意的强制机制中。单个人被束缚在社会的织体中，他们的业绩和劳作总是一再表现出一种事先不曾料想到的样态。于是，当人们面对自己的行为所产生的结果时，总是像魔术师的小学徒那样，念过咒语后，竟发现那些被他自己变幻出来的精灵已不再听从其使唤：人们同样目瞪口呆于历史洪流的改向与变迁——他们组成了它，却无法支配它。

这种情况也见诸人类最简单的联系形式。比如，因为不同的两个人都想得到同一个社会机遇，不论他们可能是为了同一块地皮，或是为了同一件商品；不论他们可能是为了同一处销售市场，还是为了同一个社会职位——随即就出现了某种本不是这两个人的用意和目的所在的局面：一种具有自身特定规律的竞争关系，或者，具体地说，可能是价格的上扬或下跌。通过这种方式，即众多个人相近的愿望和计划的彼此交织，垄断机制就能以不断变化的力量，并且在总是不同的领域内发挥作用。所以，无序的强权专制，例如，整个封建领主阶层中的原先散乱的竞争角逐，在经历了数个世纪的演变后，便逐渐形成先是由个人世袭的，最终由规模庞大的机构加以控制的一种强权运作的垄

断中心，即中央国家机器。类似的情况也发生在日益发展起来的功能的分割上。只要观察者对其历史作一回顾，就能看到，功能分割是人际间种种联系在某个确定的方面历经数个世纪所发生的一种连续不断的变化，这个变化肯定不是出自哪个个人，或者出自众多个人共同的意图或预先的计划。当然，随着各种单个的社会工具和公共机构在这样不为计划左右的进程中逐渐显露出愈益鲜明的轮廓，如城市化的居住区，劳动机器[的使用]或其他诸如此类，它们从某个特定的时刻起便逐渐被个人有意识地纳入他的目的设定和计划安排中。无论如何，单就西方历史的进程来看，各国社会的可加以规划的领域已变得越来越广阔。然而，从一个较长远的时期看，所有像这样被众多个人或群体纳入短期目的中的社会工具和公共机构，始终还是按照那个并非为任何活着的个人和群体所本来意愿着的或以之为目标的方向运行着。正是以同样的方式，过去和现在，随着历史的进程在经过了无数次的潮涨潮落之后，才逐渐产生了人的行为向文明的转变。尽管在这条道路上，人们迈出的每一步都曾受到单个人和人类群体的种种愿望和计划的规定；但迄今为止伴随着这一征途所逐渐产生出来的东西，如我们的行为和我们的心灵构造的准则，肯定不是各个个人的本意和目的。人类社会正是如此这般作为一个整体向前运动着的；人类历史整体正是如此这般生生不息的：

成形于计划，但并无计划；
激发于目的，但并无目的。

第二编

自我意识和人类形象诸问题（40—50年代）

人类作为个体和社会的出自愿望和恐惧的自身形象[①]

一

每个人在听到"社会"这个词语时,都知道或无论怎样总以为知道,它意指的是什么。这个词由一代人接着传给另一代人,就像我们手里的硬币,人们了解它的价值,并且无须再去细究它的内涵。某个人说"社会",为另一个人所听到,他们俩不加思索地就理解了对方的意思。

然而,我们真的都理解对方了吗?

"社会",众所周知,就是我们大家,就是众多的人待在一块儿。可是,许多人待在一块儿,这在印度和中国构成的是一种性质不同于德国和英国的社会;十二世纪的欧洲,由众多的单个人组成的社会,就不同于十六世纪或二十世纪的社会。尽管所有这些社会过去和现在都肯定是由众多个体的个人,而不是由其他的什么构成的,但结群共处的形式从一种到另一种的变换,显然不是由哪个个人事先计划好的。至少,我们还没有发现,十二世纪或十六世纪的哪一个人已自觉地和按计划地把他的工作目标对准了我们今天的以众多的城市,以高度工业化的民族国家为特征的社会。这个由我们大家一起组成的"社会",它究竟是

---

① 本章中的部分内容,尤其是开头的第一节和第三节是在前述第一编相关部分的基础上重新修订的。——原编者注

怎样的一个构造物？我们大家彼此构成了它，但就它如今所成为的那个样子，却不是我们中的任何人、甚至不是我们大家的共同意愿、共同计划的结果；社会，只要有许多的个体当时在场，它就存在，只要许多的个人有所意愿，有所行动，它就保持运转；但尽管如此，它自身的构造，它的那些伟大的历史演变，显然绝不取决于众多单个个人的意志。

我们如果考察一下今人就上述以及类似问题给出的答案，那么，我们将看到，粗略地讲来，存在着两个截然对立的阵营。一部分人致力于探究历史—社会的构造物，仿佛，如这些构造物在这部分追溯历史的观察者眼前实际呈现的那样，它们是由一系列个体或团体筹划、计划并创造的。这一思想阵营的个别代表可能会出于某种深刻性而辩解说，他们澄清问题的方式有不足之处——但不管他们怎样变换和改变自己的想法，以便与事实情况切合一致起来，那个束缚了他们的思想模式已是并将始终是一种个人对作品按部就班和合乎理智的制作，就如同他建造一座建筑或制造一台机器一样。当他们面对一定的社会建制，如议会、警察、货币、税收、书籍或者诸如此类的东西时，为了对此有一个相应的说明，他们就会找出一些首先构想出上述社会建制的理念，或者首先将这样的理念变为现实的代表人物来。如果他们牵扯上文学领域，他们要找的目标就是某个已给他人树立了榜样的作家。一旦他们遇到下列这样的难以用这类说明来解释的社会构造物，比如语言或者国家，那么，他们至少仍然会采取同样的姿态，好像这些构造物也能用与解释前述[社会建制]相同的方式来解释似的，就是说，它们也是由单个人有计划地为着某个完全确定的目的创造的。例如，他们可能相信，对于人类生活中的语言的现成在场性，运用这个论断就足以解释清楚了，即语言的目的在于达致人们相互间的沟通；或者，对国家

的现成存在应这样来解释：国家的目的在于维持秩序；如此一来，似乎在人类历史的进程中，语言或具有国家这种形式的人类组织，就真的是由单个个人在理性思考的基础上为了达到上述目的而在某一天创造出来的。但许多社会现象显然不是依照这样的模式就能获得澄清的，例如艺术风格的转变，或者文明的进程；在这类社会现象面前，属于这一阵营中的论者连同他们的思想往往就止步不前了。他们不想进一步追问下去。

这类切近历史与社会构造物的做法，常常受到来自反对派阵营的鄙视。作为个体，个人在这个阵营里几乎没有地位。在此为论者们充当思想模式的，首先是从纯粹的或者应用型的自然科学那里照搬来的观察和说明形式。但正如思想模式从一个经验领域转换到另一个经验领域时经常发生的那样，现在，这些自然科学的样板大都表现出了形而上学的面目，它们会随人们的偏好和需要不同，忽儿更多地带有理性宗教的色彩，忽儿更多地带有神秘信仰的色彩。总的说来，我们可以在这个阵营中区分出两种主要的倾向。它们的共同之处在于，都力图说明历史—社会的构造物和发展进程必然是源自某些无名的和超个人的力量之作用，源自某些完全是人力所不及的力量。只不过，一种倾向的代表重在强调诸社会同一性的永恒的周而复始，另一种倾向的代表则看重诸社会的——或在一般意义上是人类社会的——某一特定方向的不可逆变化。

前一派人大都把社会的进程想像成必然的和或多或少自动重复的循环。他们的模式一般都来自生物学。比如，他们将社会看成一个超个体的有机实体，这个实体在经历了少年、壮年和老年之后便不可挽回地归于死亡。斯宾格勒和汤因比的社会宇宙论就是这种循环论思想方式的代表。不过，由这种以静止的方式表达超个体的社会实体的观念所产生的变体，现在却广为

流行;它们以形形色色的装扮和色彩,绝不仅仅出现在大量的教科书中,而且还深植于流行的思想中。我们只须想想那种流行的言说方式,它——言说者自己未必总能意识到这点——唤起的是这样一种观念:一定的社会集体享有某个共同的、超个体的精神,这个精神历经数百年却不断以相同的方式表现出来——古代希腊人拥有希腊"精神",法国人拥有法兰西"精神"。或者,我们也可以想想那个在从前很流行的信念:经济的高涨和低落这种周期性的循环,或战争与和平这种永恒的轮回,它们表达的是事物自然法则的某种秩序,这种秩序的运行既不受人们对其因果关系的深刻认识的影响,也不受因这种认识的深刻而变得丰富起来的人们对自身行为的驾驭的左右。

这个阵营的另一种主要倾向的代表者同样把社会的发生是自动和无变化的过程这个观念,当做了他们的出发点。不过,他们强调的是这种发生的在某个方向上的不可逆过程。他们把[这个过程]重复的周期规定为一种严格遵守某个方向的,并且是不可逆的运动。在他们眼里,运动就是某种类似传输带的东西,那上面的每一件产品都自动地向着最后一道工序靠近;或者是一条单行道,任何人在这里都不得不一直沿着同一个方向走下去。

有时,最为明显地是在黑格尔那里,这种思维方式通过一种历史泛神论表达出来:照此看来,一种世界精神或者上帝本身就不是(如斯宾诺莎认为的)静止不动的,而是更为经常运动着的历史世界的化身;于是,这个世界精神亦或上帝本身现在就被用来解释这个运动着的历史世界的秩序,解释它的周期性和合目的性了。

另一些人则竭尽全力地将有关超个体的社会进程必然按照某种方向运动的观点,看做是某种经得起实证研究检验的东西,

从而试图把它从形而上学的空中楼阁拉回到坚实的地上。孔德和马克思各以不同的方式成为进行此类尝试的较早期代表。他们的构想宏大壮观，可还是上不着天、下不着地。孔德关注的是人类思维方式的某种演进次序；在他看来，这种演进次序是理解历史—社会演进次序的万能钥匙。他告诉我们，可以将人类思维和行为所及的所有领域划分为三个具有多重交叉、多重混合的阶段，它们彼此联系，以至由第一阶段必然生成第二阶段，由第二阶段必然生成第三阶段；具体地说：首先是人本中心—宗教阶段，在这个阶段里，人们的希望和恐惧浓缩为一种由社会前定的，对能满足愿望和惩恶扬善的神祇的信仰；然后是形而上学—哲学阶段，这时，一些诸如"自然"、"理性"或"精神"等抽象概念构成了另外一种形而上学实体的万神殿；最后是科学—实证阶段，此时，任何思想、概念和理论都不再是独断论式的，都可借助系统的研究工作来加以修正和通过应用来加以检验。马克思将目光转向同样被设想为必然的诸经济关系次序，对他来说，这个次序是历史—社会发展的主要驱动力和理解这个发展的关键所在。他告诉我们，在经济关系自动展开的发展过程中，那些为数越来越少的生产资料占有者群体面对的是一个逐渐变得庞大的无产者群体，直至在一系列可预见到的必然出现的社会大爆发后，最终由贫穷的无产者赢得胜利。孔德和马克思二人比起他们大多数的哲学前辈们，更多地是以大量可见的和可验证的实在事实为依据的。但他们仍然严重地染上了过度一般化和贪求必然性的毛病。他们建立起的普遍原则，常常大大超出了与实在事实相吻合的程度。大多数时候，他们根据自己能够做到的观察得出的东西，无非是他们自己所愿意看到的，而凡是出于他们愿望的东西，都被他们说成是必然的。他们在证明自己的同时，也试图说服我们相信：历史—社会的发展**必然**按照他们所意

愿的方向运动。他们把可以实际观察到的社会局部进程拼凑成一幅被他们大胆勾画出来的全景图，一幅人类过去和未来发展的全景图，一幅反映出他们自己的恐惧和期望指向的全景图。还有好大一群人做得与他们别无二致，这些人宣称社会不仅仅在某些时候是进步的（这种进步的确在许多领域可为人们实际观察到），而且，社会本身就是某种朝着持久进步方向的自动迈进；与此相应，他们还把人类社会兴盛和衰退的周期性（我们的确在一些地方和一些时候能实际观察到这种周期性）解释成人类历史无法逃避的法则。对所有这些人而言，谈论人类社会就和谈论某个超个体的实体没有两样，只要人类存在一天，就得臣服于这个实体的法则，就对它无能为力，就像希腊人当初臣服于命运不可违抗的意志那样。

一方面，对前述持相反思想类型的人来说，个体的行为才是他们感兴趣的中心，因此，一些在那里无法被解释成某种个体的计划和创造之物的现象，就或多或少地从他们的视野中消失了；另一方面，在这里，恰恰是不能被前一阵营的论者解决的东西，构成了这一派反对者的旨趣中心，如思维形式、艺术风格、经济形式或制度。但在前者那里，究竟该如何在个体的行为、观念和目的与上述那些社会构造物之间架构一座桥梁，这一问题在根本上依然晦暗不明；而在后者这里，虽然人们或是按照源自隐秘的机械力量的自然科学模式，或是按照源自超个体的精神力量的泛神论—宗教模式来解释[历史—社会]构造物，但他们该如何在这类力量与单个个人，与个体的目标和行为之间架起一座桥梁，这另一问题也依然朦胧昏暗。

但是，人们绝不仅仅是在研究较严格意义上的历史的和社会的事实方面，才会遭遇这一性质的困难。在试图从心理功能方面找寻通达人以及人的社会的路径时，我们也少不了要面临

同样的困难。一方面,即便是在研究这一类事实的科学领域里,我们仍能见到这样一些研究方向,一些把单个个体当做某种完全孤立的东西来对待的研究方向。它们试图在抛开单个个人与所有其他人联系的情况下,来阐明个人心理功能的构造,并且力图把社会现象,把国家和经济制度,把语言、家庭类型和思想类型等等,解释成某种由单个人的行为,由单个人的心灵功能组成的马赛克式的拼贴画。另一方面,我们看到,社会心理学的研究方向,它的问题和理论却不能确当地与关注孤立个体的心理学的问题和理论结合在一起。在此一科学阵营里,以及类似地在其他社会科学的相应阵营里,都不时会有人认为,所有社会共同体,或者某一人类群体,都拥有一个属于自己的心灵,一个处于个体心灵彼岸的心灵,就是说,拥有某种"anima collectiva"[集体灵魂],或者某种"group mind"[团队精神]。要是有谁不想走得这么远的话,通常也会满足于把社会心理现象当做众多个人行为的总和,或者——这在根本上是一回事情——当做他们行为的平均值来对待。于是,社会看上去简直就像是众多单个个体的堆积、对[个体的]举止和行为的统计式规定也显得不是一种必要的辅助手段,相反,倒更像是社会心理学研究的目的和最强有力的举证根据了。但不管个体心理学和社会心理学各自不同的研究方向在个案情况下是怎样运作的,仅从这一点看,这两种研究方向的对象之间的关系,始终或多或少地是叫人捉摸不定的。在更多的情况下,事情看上去倒好像是个体心理学和社会心理学成了两门完全互不相干的学科似的。而且一门学科和另一门学科所针对的问题,常常从一开始就被这样设置了,仿佛在现实中就真的存在一道不可逾越的鸿沟横亘在个人和社会之间。

不管我们从何处着眼,所遭遇的无处不是如这里所见的自

相矛盾:对于我们自身作为单个个体之所是,我们抱着确定的传统观念。对我们在说“社会”这个词时我们的意指,我们也同样抱着某种或多或少确定的观念。然而,这两种观念,一是我们将自己知觉为社会的那个观念,一是我们认为自己是个体的另一个观念,这两者从未彼此完全地统一起来。与此同时,我们肯定也多少清楚地意识到,现实中不存在那种分隔个体和社会的鸿沟。任何人类社会都是由单个个人组成的,而任何人类个体,惟当他在他人组成的社会里学会行动,学会言说和产生感情,他才能长大成人。无个体的社会,无社会的个体,都是不可思议的。可是,当我们试图把在现实的日常生活中体验到的东西在思想中重构出来时,我们的思想链中的那些不在这方面就在那方面总是一再出现的断裂和缺口便显示出来了,这就如同一种拼图游戏,仅把它的那些单个的组件拼凑起来,未必就是图案的全部。

我们缺少——我们该对此彻底清醒起来——的是思维模式,此外还缺少一种总体视野,借助它们,我们就可以将有关作为个体的人和有关作为社会的人的这些观念更好地统一起来。正像事情已经表明得那样,我们自己就没能确切地搞清楚下述这两方面是如何可能的:任何单个个人都是某种惟一性的、某种与众不同的东西,他是一个生命体,这个生命体以特定的方式感受除他自己外别人无法感受的东西,体验自己而非他人体验到的东西,干自己而非他人干的事情——他是一个自为的生命;然而,与此同时,他也是一个为了他人和置身于他人中间的生命体,他与其他人一道构成具有可变结构的社会,但这个社会的历史——正如它多少个世纪以来实际发生的那样——却不是这个社会中的哪个个人,也肯定不是所有个人加在一起刻意追求、以之为目的的,更不是他们基于确定的目标人为使然的,但没有这

个社会,单个人不仅作为儿童无法活下来,而且也不可能学会言语表达,不可能学会思想、爱和具有像人类那样的行为举止。

二

一个医生在面对一些病症表现矛盾重重、难做确诊的患者时,他首先要做的,大概是进行方方面面的考虑,用他迄今所掌握的知识理清并明确,这种情况下到底哪一些诊断有可能说明问题。

我们这里的情况又怎样呢?为了把人是个体和人是社会这些占支配性的观念更好地彼此统一起来,人们所面临的种种困难,其根源可能就在于事情本身的性质,在于这个“自在之物”,在于“社会的人”竟成了人类思考的对象?或者不如说,这些困难的根源就在于我们出于习惯而使用的思想形式,即:我们把我们自身当做了思想的对象,以便解开我们自身这个谜团?社会的人在把他们自己当做思想的对象后,就与自己形成了一种对立——或许,我们的困难多少也与社会之人的这种处境特性有关。对于非生命的自然界,人们所采取的更为理智、更少偏见的思维和观察方式较之巫术—神话对自然的认识,更能代表科学对自然的认识;要从这样的思维和观察方式过渡到人类世界领域中更少前见和更加理智的思维和观察方式,我们就必须在一定程度上达到自我意识的一个新台阶。或许,人们在思考人类世界的难题时在许多方面产生的困难多少也与下面的情况有关,这就是:要解决这些难题,就要求我们捐弃自我意识的那些传统形式,捐弃那些为我们熟悉的,为我们高度评价的关于我们自身的图像?我们面临的困难是不是又同时与下面一点存在某种联系:解决人类世界的难题要求我们不论在思想中还是在行

动上均彻底修正我们心中的人类形象？

许多情况表明，人类形象和个体自我意识的完全确定的形式是与特定的生活方式，与高度工业化的民族国家中特定的生活方式联系在一起的，后者明显地不同于其他社会群体的，或者不同于同一社会群体以往的为社会所塑造的自我意识。可不可以这么说，对于个体和社会的关系，我们在思考中所暴露出的各种困难和矛盾与这些特定社会群体的独特生活方式之间存在着某种关联？在高度城市化和分化的国家社会里，人的自我意识所达到的程度是通过人类图像的形式反映出来的；是不是后者在根本上就与我们作为社会之人实际所是的样子完全互不相称？

随着自然科学的兴起，它的思维和行为方式在掌握非生命的自然事件方面获得了成功，这种思维和行为方式的影响无疑已远远超出了它们的发源地，在一个国家越来越分化的社会中都能感受得到。但这种类型的思维和行为方式，可能并不完全足以应付像个人与社会的关系这样一些事实情况。在此种情况下，遵循于经典自然科学的思想活动的这种不充分性，就很可能加剧人们的一种倾向，一种宁愿在前科学的，在神话—巫术的关于人类自身的思想中去寻求满意的庇护的倾向。

对人类来说，也许要他们不受自身愿望和恐惧的干扰，去思考和破解他们自身的谜团，要比让他们去揭开非生命的自然事件的种种关联之谜要困难得多。多少个世纪以来，无数哲人向我们召唤“认识你自己！”，这自有其道理和善意。不过，对大多数面对这种要求的人来说，他们或许会有这样的感觉和考虑：“我们对自己根本不想知道那么多！”

另一方面，自然也存在着这样的可能性，即：我们的能力，我们制止人类历史的那些毁灭生命、毁灭生存意义的灾难的能力

和我们减轻人类相互间制造不幸的能力，已经变得十分低弱；之所以如此，恰恰是因为我们不愿放弃各种招人喜爱的和被奉为圭臬的幻想，按照传统的习惯，我们正是用这些美丽的幻想来掩饰我们所存在的令人不快的真相的。事实上，我们就像是在一列跑得越来越快的火车上的乘客，听任这架人类历史的火车带着我们飞奔向前，但它却没有前进的方向，它完全不受我们这些乘客的控制：没有人知道，这趟旅行会去往何方，或者，下一次的撞车在什么时候发生，甚至没有人知道自己该做什么，才能更有效地控制住这列火车。我们的能力，我们作为社会的人应在更高的程度上去驾驭自我的能力，已像现在这般如此萎缩残缺，究其原因，是不是恰恰因为我们自己特别不情愿在思想上揭穿那些我们赖以将自身包裹起来的，因愿望和恐惧而形成的防护面具，以便正视我们自己的真实所是？进而，这种去看穿防护性的思想幻觉的能力本身如此之微弱，是不是因为我们在人类历史这列火车上制止人类群体之间经常互相伤害的能力还不够成熟？我们之所以在思考人的时候很难避免得出情绪化的结论，很难避免得出出于愿望的和出于恐惧的意象，是否是因为我们深陷在人类以各种形式彼此构成的重重危险中，还一直求助无门？是否是因为当我们面对这些危险，当我们面对人类历史灾难频频的进程时，我们的无能为力使我们的抗拒，使我们的忍受就只能是去掩饰它们，把它们从我们的意识中抹去？难道恰恰是由这样的思想织体——在这样的思想织体中，切合实情的观察方式的衰落由于其中渗透了幻想而更为强烈——所造成的掩饰，导致了我们面对人类与人类之间永无休止的相互毁灭时，失去了更有效地制止它们的能力？

人们的观念具有一定程度的想像成分和现实成分，经由这种观念而被牵涉的存在区域具有一定程度的可控制性；这两种

程度之间如此这般的联系，说来已不是什么新发现了。过去，就连在自然事件的领域里，人类的体验方式也不尽与实在事实相称，并且事件的运行也很少是人可以控制的。但即便在这种情况下，我们大概也不能说这一点就是原因，另一点就是结果。因为在当时，[人与自然的]运动像是形成了某种反馈，始终处于循环之中。

我们不妨看看人们对巫术的使用。作为思维和行为的一种形式，一方面，巫术的作用在于使人借助自己的幻想，对一些实际上还几近无从把握的事件过程获得影响，比如像自己的田地和畜群的丰饶与灾变，比如像闪电、雨水、瘟疫及其他各种能深刻影响人类生存的自然事件。当人们的血肉之躯像弱小的婴儿那样听任某种捉摸不定、无法抗拒的强制力量的摆布，巫术借助幻想的思维和举动，使人得以缓和这种处境的不可忍受性。巫术的咒祷和仪式能够掩饰这类境况带来的恐怖，掩饰由恐怖导致的所有不安全感和易受挫性，减缓随时随地对痛苦和死亡的预感，并且，把这一切从人们的意识中驱赶出去。做这样的祷告和仪式使那些操此策术的人感受并洞察到事物之间的相互关联，从而拥有了对其过程的控制力。在通常情况下，如果在某一人类群体里对巫术的祷告和仪式所产生的效力的认信达到了普遍的共识，那么，这种认信本身就会具有再也难以动摇的稳固性。另一方面，凡此种种相应地也把思维和行为束缚在富于想像的和感性的体验形式，束缚在巫术—神话的体验形式上，这种对思维和行为的束缚总是给人类带来相当的困难，使他们常常不能够凭借较为贴近实在的知识手段和行为方式来减轻他们因不可抗拒的自然事件而经常要面对的威胁，不能够在尽可能大的程度上把如此这样的事件置于自己的控制之下。

关于人类从前在其生存的这一领域中，在他们与物质自然

界的诸多事件的联系中,究竟是如何能够减缓上述循环怪圈的强制性的——这里我们对此不拟详加讨论。只须表明下面这一点也许就足够了:这个问题构成了人们形成一种认识论的关键点之一,这种认识论调合并扬弃了古典的哲学认识论和知识的社会学理论这两个流派,并且在其问题的提出方式中,它既考虑到了掌握以社会科学的形式获得的关于人类关联关系的知识,也考虑到了掌握以自然科学的形式获得的关于外在于人类的自然关联机制的知识。我们在这两个领域里都可以见到那个循环怪圈的基本形态。只不过从某种意义上说,在人类—社会存在的领域里,我们是在另一种层次上遭遇这个怪圈的,这与在外在于人类的自然关联机制的领域里遭遇这个怪圈不同,更确切地说,与限于针对这个领域而采取行动和进行思考的人遭遇这个怪圈不同——至少,在分工复杂的工业社会中,公众思想在涉及自然事件时的想像成分,相对来说是微乎其微的,而对这些事件施以控制的特征却相对较大。在人们关于人类共同生存的问题的思考中,以及在人们对这些问题的处理过程中,我们同样能在高得多的程度上觉察到那个古老可怕的怪圈的强制作用:在这个领域里,对事件的控制能力越来越小;相反,思想的感性和想像成分却越来越多;因此,人们要想相对地不偏不倚,或者按通常的说法,要想比较"理智地"设定和解决问题,就变得越来越困难了。

传统的关于"理智"或"理性"的观念认为,理性作为人类种群的一种与生俱来的特性是所谓由自然赋予每个人的,而且,它像灯塔一样发出光芒,除非受到干扰,否则[人的]全部周围环境都在它的普照之下;但这个传统观念却与我们在人类身上实际观察到的现象完全不相符合。就它当前仍然流行来看,这个观念本身成了某种关于人类的图像,在其中,可加以验证的观察结

果还尤其严重地混杂着出于愿望和恐惧的幻想。所谓人类的思维在任何时候，在任何社会情况下，只要它的运作能够不受干扰，均会自动地按照永恒的法则，自动地以同样的方式运转的这种设想，乃是切合事实的知识和对理念的感受的某种混杂物；在这个设想中，内藏着某种道德诉求（对道德诉求本身我们没有非议），某种乔装成实在事实的道德诉求。因此，只要人们把此种性质的自我意识和人类图像的形式，连同在这些形式下所有的伪装和不纯正性，还视为某种自明的东西，那么，人们就仍然不可能胜任于解决我们在这里讨论的问题。甚至，当人们仅仅把目光对准当代的工业社会，这种观念的不充分性也暴露得十分明显。在这样的社会中，几乎没有什么能比以下几点更能刻画人们的状况和特征了：一方面，在物质自然事件的领域里，人的思维达到了比较高度的“理性”，达到了比较高度的“与实在事实的相称性”，或者确切地说，思维的确当性和事件的可控制性都达到了相对较高的程度；而另一方面，这两者在人类本身的社会共存领域里所达到的程度，相比之下则较为低下。

在相关科学的各各不同的发展水平上，反映出了社会的广阔领域中存在的人类状况的差别，而这些科学不同的发展水平又反过来加剧了这些差别的持续存在。通常，自然科学对公众思考物质自然过程所产生的影响，是通过排斥情绪化的愿望和恐惧表象，尤其还通过自然科学在解决技术问题方面取得的实际成果来达到的。社会科学本身在其基本观念和概念构成方面，一般说来还在相当大的程度上拘囿于那些关于人和人类群体的种种情绪化的愿望和恐惧表象，拘囿于那些在其社会集体的广大公共领域中占主导地位的愿望和恐惧表象。甚至，一些在自然科学领域里已表明自身确当性的概念和研究方法，在不加批判地被运用于社会科学后，也常常染上了巫术的异味：它们

一面让那些运用它们的人产生将因此获得某种洞见和权力的感觉，一面却并不马上或在同样的范围内真的提供出他们所要的那些东西。

科学不是在真空里发生的。因此，想建构一种科学学说，一种仿佛真的能凭空产生的学说，那是完全徒劳的举动。如同自然科学的发展水准一样，人类科学[①]的发展水准明显地也是受制于和作用于某种人类特定状况的。

较之于研究历史—社会事件的关联域，人类在研究自然事件的关联域中已使自己在一个较大的范围内摆脱了这样一种循环怪圈，一种使人类遭受风险、威胁和危害的程度取决于人类的思想和行为切合实事的程度，以及反过来，使后者的程度取决于前者的程度的循环怪圈。在自然事件的领域里，人们历经数千年才逐步得以遏制所面临的威胁，并且形成了相应的思维和行为模式，它们本身就具有相当高度的无畏性、无前见性和确当性。我们称之为“自然科学”的东西，就是[人类]这种状况的一个具有代表性的基本特点。

但在这里，在人类—社会交往的领域里，人们还相当牢固地被那个可怕的魔圈束缚着而不得脱身。在这个领域里，他们的生存越是强烈地受到不可控制的危险、紧张和冲突的威胁，越是被由此产生的恐惧、希望和愿望左右，他们就越是缺乏在行动和思想上针对事情本身来解决这些不得不面对的困难的能力；而他们越是这样缺乏阻止那些殃及自身的危难、冲突和威胁的能

---

① 我们把埃利亚斯倡导的“Menschenwissenschaften”译为“人类科学”。根据埃利亚斯在本书中的论述，人类科学要把人类和自然作为一个总体来看待，去探讨人类的相互联系性和自然的相互关联机制。但在本节中，埃利亚斯所说人类科学相当于传统意义上的人文科学，因此，以下我们用后者译之。亦参见第一篇第四节中讨论人类科学之产生的部分。——译注

力，他们的思想和行动就越是难以切合于事情本身，就越是强烈地受到情绪和幻想的驱使。换言之，各种人文科学和——一般地说——人们关于自身是"个体"，是"社会"的各种观念，之所以具有当前这种形式，乃是受人们的这样一种处境规定的，即作为个体和作为社会的人彼此之间都给各自的生存制造了格外巨大和特别难以控制的危害和恐惧；另一方面，这些形式的关于人的知识和思想本身又导致了上述危害和恐惧的持续的再生；人文科学和人们对于自身的观念之落入这样的境地，不单是受了外部条件的制约，它们自己就是该条件的制造者。就像从前人们面对自然事件时那样，现在在[历史一社会事件]这里，鉴于人们所面对的巨大的风险、危害和易受挫性，集体的幻想和半巫术式的习俗便具有了特殊的功能。正是在这里，它们给人类提供了帮助，使人们能够忍受自身处境中的竭尽全力地无法改变的风险。它们庇护无助的人类，不让那些无法抗拒的危险尽数侵人他们的意识。在人类与这些危险的抗争中，它们充当着人类保护性的和防御性的武器。它们强化着社会集体的凝聚力，让其成员感到自己对所发生的事件拥有控制力量，可事实上，这些事件常常很少是他们能控制的。[向他们] 暴露这一切不过是一些虚幻的想像，那将是危险的，或者这么做至少被认为是危险的，或许还能感受为一种具有敌意的举动。[集体幻想和半巫术式的习俗，]它们的社会效应很大一部分在于，人们并不把它们看成是幻想，反而认为它们是一些与实在事情相称的理念。正是由于作为集体的幻想，它们具有社会效力，它们本身——与众多的纯粹个人性的幻想不同——也就构成了社会现实的一部分。

但我们此前关于神话观念和巫术行为在涉及自然事件时具有社会功能的讨论，也适用于分析它们在社会生活领域里的功

能。在这个领域里，像这样强烈情感型的思维和行为方式也造成了某种后果，竟使得人们原来试图借助它们来消除的危害和恐惧，反而变得难以克服了，或许也可能变得愈发严重了。由于在社会集体中形成了对它们的信念，对它们与事实相切合的信念，这就使它们具有了某种牢固性和持久性，这种牢固性和持久性，就像在较简单的社会里的巫术—神话式的自然观念那样，并不是简单地靠我们指出其有违事实情况就能将其动摇的。

例如，一个民族的意识形态和认为本民族的传统——传统本身与意识形态存在着道出或未道出的关系——拥有卓著的价值、伟大和优越性这些品质的共同信念，一方面有助于增强一个国家国民之间形成的凝聚力，在发生危难时，能够保证他们抱成一团；但另一方面，它们同时又会煽动民族之间的敌对和紧张的火焰，并且——如果各个民族在面临这样的危险时正是借助它们来寻求自保的话——进一步制造，甚至扩大这样的危险。所以，在倾向于破坏人类存在和意义的惊涛骇浪之中表达人类存在的整体的、将意义和重要性赋予生命的价值规定，在其自身持续不断地转换人类生存中倾向于否定意义和存在的力量，并借此重新促成专门形式的价值规定和意义确定，以作为对付这种形式的威胁的防卫工具。

三

类似的情况也见诸流行的人们称之为“个体”和“社会”的那个东西的观念，尤其是见诸这两者之间的关系方面。即使在人们对这个关系的讨论中，各式各样的危害和恐惧也在发挥作用。这些危害和恐惧同样与参与探讨者自身的处境息息相关；人们越是较少地注意到探讨者的这种处境，它对探讨过程所起的无

形影响就越是强烈，社会这个广阔领域中各个派系成员所表现出的偏见就越是巨大，他们的思想就越少有自主性。

比如说，下面这个情况对于讨论上述那样的问题就并非完全无关紧要，这个情况是：在广阔的社会领域中，诸党派、阶级和国家集团之间经常处于意见不一的争论中，这些争论显示出他们具有不同的社会信条，对“个体”和“社会”作出了针锋相对的**价值评判**。在其最流俗的形式上，这些社会信条表现为，要么认为“个体”是手段，“社会整体”是最高价值和目的；要么正好相反，认为“社会”是手段，“个体”才是最高价值和目的。然而，在这两种情况中，政治行为和政治思维的如此这般的理想，如此这般的典范和目标设置通常都直接替代了实在事实。人们常常把自己要求和希望的事情，那些**应该**是和**但愿**是的东西，说成和思考成实际**就是**如此的事情。比如，在一个认为忠诚就是被要求和被希望相信，国家或其他组织团体的权利**应该**优先于个人权利的社会集体里，其成员会以为：事实上任何性质的社会集体在任何时候比起建构了集体的个人都要来得更真实，更具有决定权。相反，在另外一些集体组织里，若忠诚就等于是要求和希望个体的权利**应该**优先于由这些个体共同组成的集体组织的权利，那么，其成员常常就会确信自己觉察到，真正的现实恰恰是单个的个人，个人才是实际“存在”的东西，而社会集体则是某种事后的东西，是某种不怎么真实的，兴许不过是被设想出来的和抽象的东西。从前后两种情形来看，人们于意识中搀和了两类东西：一类是出自愿望和要求的应然之是；一类是人们对实然之是的观察；在社会性和政治性的紧张对峙的战场上，以上两种截然对立的社会信条的持有者们都处于躁动不安之中，鉴于这种斗争的剧烈程度，人们自然要垂青前面那个出于自己愿望和要求中的应然所是了。

相应地，除非我们不受这样或那样的社会信念的困扰，否则，要着力去发展“个体”和“社会”的思想模式，去建立能更好地与实际所是，与通过系统的观察和思想活动证明是实在事实的东西统一起来的模式，就不是一件轻而易举的事情。从长远看，这么做可能有助于我们稍稍解开一种恶性循环的死扣，这就是：对事件相对较低的控制程度导致了情感型想像对思想的相对强烈的渗透，也就是说，思想在思考这些事件时缺乏一定程度的自律性；通过反馈，思想的这种相对较低的自律性又导致对事件的一种较低的控制能力。从短期看，使人们摆脱临时性的愿望和恐惧意象的藩篱，比如像“个人主义”和“集体主义”这个互相敌对的孪生教义，从而按“个体”和“社会”在任何时候都实际所是的样子来理解它们——这可能极易被看成是毫无意义的和徒劳的鲁莽举动。

如今，像“个体”、“社会”、“个人性”、“集体”和所有与此相近的这类纯粹语词或表达，在它们被当做意识形态的武器用于不同党派和不同国家集团之间的权力斗争时，都被渗透了情感的成分，以至于我们很难从这种混杂中辨识出，哪些是事实内核，哪些是被卷进这类斗争中的人所表达出的愿望和畏惧。一如人们从前曾借巫术咒语来治疗因没有切合实情的诊断而无从知晓其起因的疾患那样，今天，人们常常依旧将一些巫术式的学说当做解决人类—社会问题的手段，而不是首先力争做到——在不受人们的愿望和恐惧所影响的情况下——对症下药。于是，“个体”和“社会”这些语词已被作为象征和口号，在这些学说中起着某种超常的作用。

就拿“个体”这个词来说，它可能会引起某些人的反感，因为对于他们来说，“个人主义”的教义散发出一股道德败坏的怪味。大概在他们眼里，与这个词相联系的是一些肆无忌惮和生性暴

戾的我行我素者的形象，是总想压倒别人，靠榨取他人来获得财物的人。或者，这个词之所以让他们感到厌恶，是因为他们觉得做到下面这些就是他们个人生活的一种完满，或一般地说，是人生的最高理想：单个人要服从于国家或其他任何种类的社会集体，要献身于自己的民族，要与本阶级休戚与共，要遵从教派的戒律，或者勇于为种族群体献身。这种性质的感受或许又把自己强化成一种神话观念，叫人相信，事实上诸社会单位的存在，如民族、种族或阶级的存在，不仅是先于，也是独立于所有个体个人的存在，也就是说，世上存在着**无个体的社会**。

反过来说：另一些人在意识里可能把"个体"一词与他们对自己在社会中的自主地位的全部自豪感联系起来。对这部分人来说，这个词大概象征着在与所有他人的竞争中，单个个人可以不靠任何别人，全凭自己的才干所能赢得的一切；对所有这部分人来说，只要运用这个词，可能就一并奏响了对他们的理想，对"个人主义"的价值褒扬。或者，这个词在他们心中会唤醒有关伟人，有关富有创造力的人物的偶像，他们崇敬这些人，无不尽自己所能去仿效这些兴许与他们自己心灵的某一处有共同点的人物。相反，"社会"在他们看来，也许就是某种把所有人弄得千人一面的东西，某种妨碍个性发展或张扬的东西。他们会把这个词与这样一番图景联系起来：由一帮混沌的、漠无差别的人组成的昏滞的群众，在这样的群众中，所有的人都面临着被降格到同一个水平面上的危险。"社会"之于他们，仿佛是所有权势的集中体现，这些权势阻碍着个体的自我实现，阻扰单个人充分展现并履行他自身的潜力——概而言之：它们在这个世界上作为某种另类异化的东西能更有效地限制并危及个人自由。最后，凡此种种的感受有可能浓缩成一个观念，即认为：同样就事实看，最初首先存在的是单个的个人——**无社会的个体**——只是

到后来他们才以某种方式彼此建立了联系，并且聚在一起共同组成了社会集体。

总之，人们关于"个体"和"社会"的想像，在很大程度上还受制于他们为之愿望和为之恐惧的东西的形态；还在相当大的范围内受带有正面感受的理想和带有负面感受的反理想的规定。人们感到，"个体"和"社会"是某种相互分裂的东西，而且常常也觉得它们是某种截然对立的东西——不是因为人们实际观察到了"个体"和"社会"是两个相互分裂和相互对立的实体，而是因为，在人类那里，与这两个词语紧密联系在一起的，是某些各不相同的，并且往往针锋相对的感受和情感价值。情感的这些样式本身给精神之眼规定了甄别的各种图式；多数时候是它决定了，当人们思考单个人和由这些单个人组成的社会集体时，哪些事实应被看做是本质的，哪些是非本质的，是需要在观念中剔除的；而一旦这种甄别机制的运作像今天常见的那样，让人们感到并判定人的个体性方面和社会性方面是互不相同的，就很容易导致如下结果，即人们会将人的这两个方面描述为某种特殊的存在，某种彼此不同的实存。

四

在实际生活中，在与人们的直接交往中，一件很自然的事情是，不可以将人的这两个不同的方面割裂开来。某个独特的人，名叫汉斯—海茵茨·韦伯，同时既是德国人、巴州人[1]、慕尼黑人，又是天主教徒、出版商、已婚者，外加三个孩子的父亲，这在一般人看来是完全平淡无奇的事情。在这里，人们既可以把取

① 巴州，即德国巴伐利亚州。——译注

景镜放大，也可以缩小；可以把镜头对准某个人突出的和与众不同的独特之处；也可以对准他与他人有关联的地方，对准他的[社会]关联，他对他人的依赖性，并且最后，对准他置身其中的关联织体本身和这个关联织体的特定的演变和结构。

语言和思想已发展到这样的程度，人们能够借助不同的表达完全一般地标识出随取景镜的变换而被捕捉到的[事物的]不同层面。虽然镜头瞄准的都同样是人；但镜头在这个位置上看到的是单个的人，在那个位置上看到的则是一些大小不等的社会单位——家庭、民族，或者也可能是经济企业、同业联合会和各类社会阶层。明白这一点便足以成为我们探询事情本身的起步了；假如我们真的能够成为无关利害和超脱的观察者，并且这样去深究问题——由此出发我们就能够走得更远。

然而，由于持相反社会理念的人们之间存在着种种敌对和权力斗争，这些表达本身也同时具有了额外的情感象征的意义。在将人划分为"个体的"和"社会的"观点中，哪一种行为是真实原本的问题，现在却被人们讨论是前者还是后者更具有价值这样的问题所掩盖。进而，由于在这样的观念之争中，人们通常判定这一个要更加优越于另一个，甚至常常判定这一个是积极的，另一个是消极的，所以，人们对这两个表达式的使用就像是在指涉两个不一样的东西或者两个不同的人。人们谈论"个体"和"社会"的方式，与他们谈论胡椒粉和食盐，或者谈论父亲和母亲的方式别无二致。他们在思想和言论中操纵这两个概念——通过这两个概念，人们以一般的方式将人类现象分类成两个不可分割的观察层面——好像那是两个互不相干的实体，是两个如果缺少其一，其二仍旧可以存在的实体似的。这种关于两者各自分离存在的观念，关于个体不论在何种意义上都存在于社会之外，社会不论在何种意义上都存在于个体的彼岸的观念，在

“个体主义者”和“集体主义者”——无论他们自称自己是什么——的争吵中实际上成了这两个敌对方共同默认的前提之一。它构成双方进行争论的无须检审和无须争辩的基础。

像这样对“个体”和“社会”这两个词语的使用,已成为探讨人的个体性方面和社会性方面实际具有怎样的关系这一问题的出发点,因此,它使人们的思想总是一再误入永无答案的伪问题的死胡同之中。人们因这种用法而产生的观念,产生的关于在这两个各不相同的实体之间存在着巨大的鸿沟或根本不可调和的对立的图像,在很大程度上要为造成人们无休止地争论这样两个问题负责,一是关于“个体”和“社会”哪一个先“有”的问题——这是鸡与蛋这个古已有之的主题的变种;一是[“个体”和“社会”]谁决定谁的问题:“人们应该从‘个体’出发去理解‘社会’呢,还是应该根据社会现象来揭示个人现象?”作为科学研究的未经检讨的基础,这个观念图像助长了人们的一种思想,认为把人类科学划分成研究个体的和研究社会的不同部分,这不是或早或晚必然走向联合和综合的科学劳动分工的一个阶段,而是关系到,这种科学分工的正当性乃是基于被研究对象本身的特殊存在。这个图像也给历史科学的问题设定带来了混乱:“历史的演变是从单个的伟人那里,还是从非个人的社会力量那里获得动力的?”换言之,我们在这里看到的是一个典型的例子,它表明,在一定的方式下,价值评判和情感状态的不同形态本身——这些不同形态涉及到相同的给定事实的不同方面或者不同功能——通过使用相应的词语,就浓缩成人们的如下表象:他们实际上是在与不同的给定事实打交道。由于人们在对上述问题的争执过程中,常常势必要赋予凡是他们认为有更高价值的和寄托着他们正面情感的东西以某种加倍的真实性,结果,他们进行的那些讨论倒让人想起了经院哲学家们对概念的实在性的

争论:"是否社会状况是根本真实的,个人不过是社会环境的产物?""是否个体是根本真实的,社会不过是 flatum vocis [空有其名]?""抑或它们都同样真实,并且彼此相互作用?"

如果人们这样去表述问题和这样清楚明白[不容置疑]地形成对自身的意识,那么,我们不难看出,所有这些言说和思想方式仍旧是相当笨拙的,仍旧不能特别地切合于事实本身;它们导致的后果是,人们在使用"个体"和"社会"这些概念时,仿佛真的是在指涉两个各自存在,没有任何联系的给定物似的——这一点尤其表现在有关两者的"相互作用"的观念上。如果人们对早期欧洲社会作一历史的了解,或对当代社会的某个较早形成期加以研究,可能就不难看清,认为"单个人"和"社会"、"自我"和"他人"是相互分离的和相互对立的观念,绝非像人们今天常常自诩的那样,是人类体验自身的一种自明的、为世人共有的和主宰所有时代的方式。

如此这样的言说和思想方式不足以成为人们揭示事情本身的手段;但对一定历史时期的人们来说,对当今急剧分化和个体化的社会集体成员来说,它们又完全真实和确实地被当做了表达人们自身体验的手段。尽管有许多事实显而易见可以用来指出,这些体验形式和概念构成的相关方式与实际情况并不十分符合,然而,这样的形式和方式对许多人仍有说服力,它不会因为我们挑明了事实本身就轻易被动摇。

通行的语言和思想运用的方式同时还给上述那些以及其他许多涉及人类世界的概念留下了容易带上情感成分的广大空间。通常,这些概念的含义在很大程度上与其说是在刻画言说者所要言说的那个东西,不如说是在表明他们的情感状态。思想和言说行为的这种相对强烈的情感负载,在其与人类世界的事件相关时,并不就表明,比如人们用一种同样还是十分实体化

的，还是半形而上的表述称之为“知性”或“理性”的那个东西本身具有某种缺陷。人们在这里所面临的问题，常常被我们曾提到的一个观念掩盖了，即所谓“知性”是人们天生就具备的，只要不被过眼云烟般的情感冲动所遮蔽，它便会——就像灯塔发出光辉那样——完全自觉地照亮所有的生存领域。一旦我们考虑到上文提到的人类处境的那个基本结构特性，考虑到社会对人类生存领域的控制程度有赖于[人们]对这个生存领域进行思考时的自律程度，以及反过来，后者依赖于前者的这样一种循环运动，那么，这个问题才会在其全部的意义上被揭示出来。

如今，在我们称做“自然事件”的领域里，控制的社会水准在工业化国家中是相对较高的，并且在这个领域范围内，就人们在思想和观察活动中的自我控制来说，情况也是这样。自过去几个世纪以来，人类在这个领域里面临的威胁和风险已显著减少，思想活动和概念建构中对于愿望和恐惧的克制明显增强。可是，若推及人类世界广阔的领域，特别是在涉及到其中的对立和冲突时，社会对相关事件本身的控制水准，以及同样地，人们在思考这些事件时的自我控制水准，都还非常低下。人们相互之间，特别是国家集团相互之间制造的危害和相应的风险因素还相当大，而在这一领域里，人们在思想中对情感的克制——就这种克制在涉及自然事件时已十分常见而言——却还相对较弱。[①]

---

① 对于思想在涉及自然事件时的“合理性”——这里暂且借用这个通行的措辞——的水准相对较高，在涉及人类—社会现象时则相对较低这一情形的独特性，人们只有摈弃下述这个观念，即所谓上述那种差别是由事物本身的性质，由那两个研究领域的自身特性造成的，才能形成充分的了解。我们常常不能摆脱这样一个观念：面对自然事件我们比较容易做到理智和冷静地——即以一种高度的自律性——去加以观察和研究，因为这里理所当然地很少需要人的情感投入。不过，人们大概

彼此掺和在一起的观念和价值评判,来源于敌对群体之间的权力争斗,并且因而带有较强的情感色彩,显而易见,关于"个体"和"社会"之关系的纯属就事论事的辩论,是许多有关这一类型的反馈的例子之一。这就是我们所说的恶性循环,这就是那一个个让人们身陷其中的陷阱:在涉及人类世界的领域里,要想提升思想和观察实践的自律水准,以及对愿望和恐惧加以克制的水准——因此也包括提升思想和观察切合事实本身的水准——将可能变得很困难,如果人类之间依然相互造成巨大的伤害,如果人类之间依然发生各种形式的强烈对立和冲突,并且,如果人类控制这一切的能力依然低弱;反过来说,如果对于人类的生存领域,思想和观察总带有强烈的情感性,总很少具备与事实的切合性,那么,要想在更大的程度上将人类之间的对立和冲突置于人类自己的控制之下,将同样很困难。

那种认为惟有观念和思想可以作为起点来使人们从那个恶性循环的束缚中,从最后的陷阱中脱身出来的想法,多少会让人想起那位有名的大话男爵闵希豪森的故事。据说,他能够拽着自己的辫子把自己从泥沼地里拔出来。[我们这么说,是]因为无论怎样,事情的关键并不在于这一个或那一个单个人可能思考什么。无论思想着的个人可能会有多么大胆、多么丰富的想像力,他绝不可以无节制地脱离他那个时代思想和言说的标准。使他不能摆脱这种标准的,其实正是他使用的那些语言工具。

是忘了,人类在自己漫长的历史中只是到了很晚的时候才发展出能够"理性地"思想自然事件的能力,就是说才能够不让他们个人的情感、他们的惊吓和愿望直接影响概念的构成。

关于这一发展过程,本人已有更详细的论述,参见诺贝特·埃利亚斯:《介入与距离》(Engagement und Distanzierung),美茵/法兰克福,1983,特别参见该书第14—19页,第86—120页。

如果他使用这些工具的方式太过反常，太远离占支配性的语气和思想运用的方式，那他就是在放弃被别人理解。他的那些话语就将失去作为人与人之间交往的工具这个主导功能。个人进一步构造话语工具的潜力有可能相当大，但这么做总是要受到一定的限制。因为，终止自身可传达性的思想，是不具有任何意义的。因此，我们在这里就那个恶性循环所作的讨论，首先针对的是思想和言说的各种**社会**的标准。正是这种标准与对相关生存领域的控制的社会标准一道，构成了某种形式的功能循环。只要把握生存领域的标准相对偏低，而思想又过于情感化，因而较少切合于事实本身，那么，它们的这种不均衡就会一再地互相强化。它们要在如此形成的这种关系形式上僵持下去的趋势，就会使我们异常难于做到激活其中的一个，而同时又不使另一个也跟着朝同样的方向运动。

不管怎样——只要我们这样去思考问题，总能得出一些有益的东西。

沉思的石像

一

人们常常发现，有关个体和社会的关系的讨论都或隐或显地根植于一个观念，这个观念我们可以概述如下："能为人们真实看到的，是单个的个人。社会则不能为人们看到。人们不能凭感官如实感知社会。因此，对于社会，人们不可以像宣称组成社会的单个个人那样在同样的意义或尺度上去宣称：社会存在，而且它们是'真实的'。最后，人们关于社会这个构造物所能够谈论的一切，都势必返回到对单个人的观察上，返回到对他们的表达或者作品的观察上。"

基于这样的基本立场，人们大都形成了一种信念，他们坚信，所有关于社会现象的陈述根本上是对个人所作观察的概括；此外，我们时常听到有一种评论，认为不光是关于这样的社会现象的陈述，就连社会现象本身，就连各种社会和所有个别的社会构造物本身，无非都是些抽象物。于是，接下来有人大概会说："好吧，你们尽可以将社会构造物说成是单个人之间发生的联系。但是，既然人们凭感官能够感知到的，仅只是一个个的人——我们所有关于联系的陈述，不正是我们依据对单个人的观察而间接地推演出来的吗？既然联系本身不是我们能直接观察到的——我们如何能够去研究它们？变动一下康德的那个著名的问题，我们可以问：社会科学究竟是如何可能的？"

看来，在考虑社会科学的基本问题时，我们就面临了一些在某种程度上与古典认识论难题同源的问题。在这两种情形里，

构成思想道路出发点的，均是这样一个观念，它认为，我们的一切知识最初是关于个别有形物体的知识，或者，至少是关于有形物事件的，能被我们用感官如实感知的有形物事件的知识。因此，人们要面对的基本困难之一，是这样一个疑问：我们怎样形成有关所有联系的知识，有关不被感官察觉的单个物体之间的所有联系的知识。这个问题，一方面是在追问我们关于单个人之间的联系的知识来源，另一方面是在追问我们关于外在于人类的对象之间的联系的和其变体(例如表现为原因和结果这种关系的对象)的知识来源。

这种提问的亲缘性绝不是偶然的。不论对社会学还是对古典认识论来说，它都与自我意识和人类形象的某种独特的形式密切相关。但人们通常并未意识到，这个形式本身成了意识关于自身和关于他人的一种特殊形式和变种。它在有这样的[自身]体验的人那里，多数时候完全轻易地被当做了某种自然的和一般人性的东西，被当做了人类自身意识的这个形式，被当做了人类于任何时代一般拥有的关于自身的图像。

但同时我们应该了解，过去和现在都存在着其他一些体验自我和他人的方式。人们应该知道，自身意识和人类图像的这种特有的，为我们熟悉的形式在人类历史中不过是后来才出现的——先是迟迟见诸于古希腊罗马时代几个有限的社会圈子，并且持续的时间很短，后来随着所谓文艺复兴运动才又重现于西方社会。尽管如此，它通常表现为人们体验自身和他人的特别常规的和健康的方式，并且与其他体验形式不同，它是自明的。就是在今天，这一形式依然拥有某种高度的自明性，以至于我们很难动摇它在我们意识中的牢固地位，很难比方说把它置于眼前，视它为某种新出现的和叫人惊讶的东西了。

另一方面，只要人们做不到这一点，他们就要面临危险，使

他们在行动和思想中解决实际问题和理论问题时，卷入难以克服的困难。对人的自身意识进行批判，要求修正原本在社会中占支配性的体验本己自身和他人自身的基本形式，这肯定会招来理由充足的反对。关于自身和他人，人们有着自己的观念，这个观念的基本图式构成了人们在同类中得以安身和（至少在自己的社会环境里）与他们进行沟通的最基本的条件之一。倘若这个图式现在竟成了问题，就会威胁到人们原有的安全感。原来曾是确定的东西，会变得不再确定。大家突然之间像是被抛进了大海，一望无际寻不见陆地。不言而喻的假定，思想的基本观念是被人用自己的语言不假思索就接受的东西，它们是不可或缺的定位手段；如果没有它们，人就失去了立足点，这就好比那些为我们的知觉预期所规定的熟悉的主要标志，一旦它们被证明是不可信的和骗人的，我们便会失去空间的定位能力一样。但如果我们不花时间冒险进入不确定性的海洋，我们就不能避免落入虚假的确定性的矛盾和欠缺之中。

许多世纪以来，人们围绕解决认识难题的努力总是一再建立在特有的自身和人类图像的基础之上；如果我们拿它作为一面镜子作一番回顾，兴许能帮助我们更加看清这个我们对自身和人类所抱的看法的奇特之处。

我们不妨先举出一个人，正是他第一个以范例的方式提出了知识和认识的问题，而他设问的形式多少已沿用到我们今天——这个人就是笛卡儿。人们都熟悉和笛卡儿这个名字联系在一起的那个口号式的名言："我思故我在。"但是，这一句箴言让我们对笛卡儿沉思曾奠基于其上的自我和人类图像仅仅具有苍白的和理解有误的印象。为了理解他的基本观念，我们至少还得对他的思想过程，对笛卡儿曾经历的那个不确定性和怀疑的阶段稍作一些回顾，因为只是在这之后，他才重新踏上坚实的

土地，他才重新确信：自己的沉思乃是无可质疑的事实，也一并排除了对他自己本身的实存的怀疑。

笛卡儿首先问自己，是否存在某种为我们绝对肯定的东西，某种不论在何种情况下都不容我们怀疑的东西。他断言，在社会生活中，人们一定是把许多并非确定可靠的观念当做了如同基督福音那样确定可靠的观念。因此，笛卡儿决心抛弃所有的哪怕稍稍引起我们怀疑的观念，去寻找某种绝对确实可靠的东西。“所有那些我曾认识了的”，他这样对自己说道：“所有那些我知道的东西，都是我经由或凭借感官知觉取得的。可是，人真的能相信他的感官么？我能确定我现在身穿睡袍，手里拿一张纸正坐在暖烘烘的炉龛旁么？我能确信这是我的手、我的身体么？确实，我看见了我的这双手；我感觉到我的身体。然而，”——现在他的怀疑开始反驳——“不是有许多人自以为是国王，可事实上他们却一贫如洗么？不是有许多人坚信自己的脑袋是硬石块，自己的身体是玻璃片做的么？可不可能是上帝如此安排了事物，叫我**相信**看见的是天是地，叫我**相信**自己有一个三维身体，但这样的事物在现实中却根本不存在？或者，上帝若没有做这个安排，可不可能是魔鬼在迷惑我，让我感觉、看见和听见所有这些事物，这些在现实中根本不存在的事物？这种可能”——笛卡儿对自己说——“我们不能排除。”当笛卡儿这样不得不感到要一个一个抛弃所有被他视为可疑的和不可信的关于自我和这个世界的观念时，他就像那些背负怀疑的无情重荷的人一样，最终陷入了阴暗的绝望。在他看来，这个世界上没有什么是确实可靠的，没有什么是人不能加以怀疑的。

他写道：“总之，我必须考虑有这个可能，就是说天与地，所有在空间里的形体，这些都无非是一些错觉和想像，魔鬼用它们来给我的虔诚设下圈套。我进而觉得自己既没有眼睛和手，也

没有肉体、血液或感官，我不过是在虚假地相信：自己拥有它们。”

直到笛卡儿花去一段时间走出了那个不确定性的幽谷，并且让他的所有经验在彻底怀疑的火焰中经受一番试炼后，他才终于又见到一缕光明。不管这种怀疑曾怎样折磨过他，以及所有的确定性怎样面临崩溃，笛卡儿发现，尚有一个事实是不容怀疑的：“有没有可能最终让我相信，我自己也根本不存在？没有可能，我自己是存在的。这是因为我能确信，我可以有所思考和有所怀疑。”

这里，我们触及到了自我意识的这一独特形式的核心：感官感知和与此相应的有关客体给定状况的知识，包括对自己身体的认识——所有这些都是可疑的和虚假的。但是，笛卡儿断言，人不能怀疑人有所怀疑这一点。“我不可能思考我不思考。而除非我存在，否则我思这桩事情就是不可能的。”

以上我们见到的有关人的自我的观念，以及这个观念本身包含的问题设置，远不仅仅是个别哲学家的思想游戏。它们在很大程度上表明，人们关于自我和人类世界的表象由原先强烈地依赖宗教开始走向世俗化，而这样的过渡在笛卡儿在世的时候就已初见端倪了。但人的思想和行为的这个世俗化过程，肯定不是一个或几个个人的功劳。它与西方社会组织内整个生存和权力关系的特定变化息息相关。笛卡儿的那些思考，以其个体性的语式而成为这一发展方向上的典型的一步。它们以范式的形式表明了人们在思考自我和自我表象的确定性时所面临的一些独特难题，而此时，正值教会—宗教的自我和世界体验的基本图式公开受到怀疑，并且开始失去它的自明性。虽然这个基本图式，这个规定了人的确定性的，关于人类自我是神造宇宙中的一部分的观念，并未因此消失，但它在人们思想中的中心和支

配地位已不复存在。在它尚还享有这个地位的时候，凡是凭感官感知的，为思想和观察所证实的东西，在人们提出的问题中，在观念和感知中最多也是个配角。当时，人们最为热衷的，是解决像灵魂的天职，或者在神造世界里人类和兽类的目的这一类问题，从根本上讲，这些问题既不能为感觉器官所感知，也不能为思想、不能为那种在视觉和听觉被按一定方式使用时一个人能有所得的思想所把握。要给这样的问题找到答案，除非人们依靠被认可的各式各样的权威，如圣经或受到恩赐的圣人——简言之，依靠某种直接或间接的圣灵启示。那时，个人对事物的观察很少能起什么作用，个人的思考也只不过权当是对此一个或彼一个神启权威的诠释。与此相应，人们也把自我体验为不可见的神灵王国的一部分。他们会感到自己被置于存在的某个等级，在这个等级序列中，处于最底层的是植物和兽类，高一级的是天使，直至最顶端的上帝本身。或者他们把自己体验为一个微观宇宙，它的命运紧紧地系于神造世界这个大宇宙的命运。不论这些[体验自我的]形式如何特别，它们都遵循着这样一种世界图像和人类图像的基本程式：能为人的感官感知的东西，是通过某种根本上既不能被个体的沉思，也不能被个体的观察加以发现和证实的东西来获得意义和含义的。

当时的社会组织和社会机构，就是这种观念传统的主要代表；它们的动摇和权力的丧失，便构成笛卡儿本人思想方式的前提。他的这种思想方式反映了在他那个时代发展起来的经验，它告诉我们，人类有能力完全凭借他们自己的观察和思想活动，去破解自然体系这个谜，并且使之服务于人类的目的，而无须听命于任何教会的或古代的权威。这样一种对自我的揭示，或者说——当我们将目光投向古典时代的思想家和他们的开拓性工作以及有益后人的贡献时——对人类自身的重新发现，把人看

做了一种存在，一种无须依赖权威的，能通过自己的思想和观察去赢得事件关联域的确定性的存在，并且，基于人们的这种关于自我的表象，把人类固有的思想活动——它被具体形象地称为“知性”——和他们自身的感知能力推到了历史的前台。

二

如今，当所有这些观念已变成某种极为寻常的东西后，或许我们一开始不是很容易就能体味出那个时代的人身处的境况——当时尽管伴随着最猛烈的反对，上述那样的[对自我的]经验还是一步步地和确定无疑地作为某种崭新的东西出现于人们的思想活动中。在那个时代，对今人来说几乎已是不言自明的东西，其时还带有非凡之物那样的光辉和栩栩如生的色彩，但我们对那个时代的回忆，会使我们自己的关于世界和我们自身的基本表象的根本特性更加鲜明和更加清晰地凸现出来；今天，我们对这些特性已习以为常，故而大多数人无法清醒地意识到它们。这样的回忆会使我们较为清醒地意识到一个事实，这就是：在生活于欧洲—美国这样的先驱性社会中的人身上极为鲜明地表现出的那个自我形象——比如，他们把自己，把人类根本上视为这样一种存在物，他们全凭个人的知性活动，全凭个人的观察和思考，就能够揭示诸事件之间的相关性——绝不是一种不证自明的人类图像，绝不是所谓先验的人类图像。它不是某种可以孤立起来理解的东西，不是可以抛开社会的经验机制，抛开那些在此种方式下体验自身的人的总体处境来理解的东西。这个自我形象的形成，在当时成了一次[社会]特定转型的征候和要素，如同在许多类似的场合下那样，这次转型同时触及了人类生存的全部三个基本坐标的功能关联域：单个人在其社会架

构中的特征和地位，这个架构本身的结构，以及社会的人与人类之外世界的诸事件的联系。通过回顾，我们可以更加清楚地看到，从过去那种还主要是独断式的思维向一种更加自律型的思维——至少在涉及自然事件方面——的过渡与欧洲社会在十五、十六世纪和十七世纪的较为广泛的个体化运动有着怎样的密切关系。这种过渡与另一种过渡，即从原来多是受制于"外在的"专断，走向一种更加自律的和"个体性的"知识构成，形成了平行关系。在这样的回顾中，人们可以更加清楚地看到，自我意识的这个新的形式与日益增长的商业化和国家的形成，与富裕的宫廷和市民阶层的壮大是如何紧密相联的——特别是与人们对外在于人类的自然事件过程本身的控制力的明显增强之间有着怎样的联系。

随着不断增多的对自然事件的揭示，事实上人们对自身也有了新的了解。他们不仅越来越能够通过按一定方法进行的思考和观察来获得关于自然关联域的确定性；也在越来越大的程度上意识到，他们自己乃是这样一种存在，即：他们可以依靠自己的、个性化的思考和观察去发现那样的确定性。他们关于自然世界的图像发生了变化，同样，他们的自我形象，他们的人类图像也起了变化；就连在那些与探讨自我相关的方面，也很少有人愿意再去承袭权威们的传统观念了。他们越来越自觉地在他们意识的这面镜子中审视自我，也这样来观察自我，也这样更自觉、更有计划地思考人类。简言之，他们登上了自我意识的一个新台阶。这两个变化序列，一是他们关于外在于人类的世界图像的变化，一是他们的自我形象的变化，乃是彼此紧密相联的。因此，笛卡儿的问题设置，或者一般地说"认识论的"问题设置，无非是这个新的人类自我形象的一种表现形式。

三

以上所论并不是想表明，所有卷入了那场社会变动的人，他们自己曾经能够像我们今天这样，站在一定的历史距离上意识到这种种的变化。如果说今人有能力看出，自我意识和人类图像的这种迄今还占据主宰地位的基本图式曾是如何——大致始于“文艺复兴”——在一系列的社会中逐步形成，进而如何慢慢僵化成一种理所当然的；如果说人们除此之外能够重新松动这个理所当然，并且能够把自我意识的这个现在已变得理所当然的形式，把人类关于自我的这个眼下被看成永恒的和普遍有效的基本表象感知为某种暂时的和生成的东西，感知为某种按一定的次序，在与社会其他经验关联域的联系中演变和生成的东西，那么，这本身就表达了自我意识的一种渐进到另一个层次的向前推进。

与他们的中世纪前辈相比，欧洲社会的人们乃自“文艺复兴”始，在观念中开始向自我意识的一个较高层次攀升。此时，人们越来越能够从所谓更大的范围，也就是以太阳作为世界的中心来观察自己，而不是幼稚地和不加怀疑地将他们的地球，因而是将人类自身设定为世界的中心——简言之，这就是那场“哥白尼式的革命”——这种能力的增强，无不标志着当时的人们经过漫长的攀登后所达到的自我意识的那个新水平。

然而，与这种自我意识水平相比，今人时时会发觉自己早已攀登上另一个高度了；我们已几近学会，把在自我意识这面镜子中的自我形象同时也置于某个不同的、某个更为广大、更有观照距离的镜子之中，并对此加以描绘。如同从前自然科学的兴起，如今是它的突飞猛进再加上社会科学，加上人类科学的发展，这

一切共同构成了此次变化的动力和标志。

对此，一般人肯定更乐意说，这是人类关于自身知识的一次扩展。尽管这么说也的确没有错，但这种表达方式不能充分说明问题；它可能完全没有切中事情的实质。获得知识的过程，人们对事实认识的不断增长，人们的观念和行动方式的与通过批判的观察被证明为事实的东西越来越密切的贴近，人们的经验方式在世代相传中——相应地也在个人生活历程中——的全部变化，这些不是在任何场合下都简单地是所谓单一向度上的扩展和增进。它涉及的不只是实情知识的，不只是思想和研究观念或方法的某种增长式堆积，比如说就像盘子里处于同一平面上的土豆那样的堆积。

这里也存在着观察层次上的差别——类似于视野上的差别，比如，我们混杂在马路上观察人群时的视野，与我们从房子的一楼或五楼，甚至从飞机上观察他们时形成的视野之间的差别。随着时代的不同——例如在“中世纪”末期，或者在大致自十八世纪末以来的我们自己这个时代和类似地处于同时代的非洲和亚洲的社会中——我们可以看到，在社会的知识不断被拓展和社会生活形式发生某种特定改变的同时，一种与此相应的更加开阔的，或者更高一级的观察视野（不管我们对此如何称呼），也随之被发掘出来——产生了某种代表新的意识水平的视野。

这种情况给我们的理解和描述带来了特别的困难，因为尽管如此，那些基于其他意识水平的视野并没有简单地消失。把马路上行人的视野和飞机驾驶员的视野放在一块比较，是不恰当的。人类——为了要看清事物——生来就能做到，在把自己和别人直接体验为马路行人的同时，还能够从房子的这个或那个楼层的高度上来观察作为行人的他们自己和别人，观察他们

自己和别人在下面的马路上是怎样来来往往的;兴许他们也还能在同一时刻观察从飞行员的角度看他们自己彼此在马路上的和他们从楼房的窗子向下看自己时的形态和形象。

今天,某些比较简单的社会——以及所有社会的儿童——还给我们提供了这样一些人的例子,他们还完全不能掌握的一种能耐是,比如,一面可以拉开距离,像呆在房间里从窗子向外观看的旁观者那样来体验他们自己和他们三五成群的同伴,一面自己又同时能像人们说的信步于外面的马路上。即便如此,他们仍确实具有对自己和对他人的意识。只不过,他们的生活和行动还直接发生在与他人的交往和联系中。他们还根本弄不懂这样一种经验形式和观念世界,它使人能够在意识到他们自己的同时,又把自己当成某种外在于和独立于本群体的东西,当成某个与本群体几乎截然对立的个人。他们没有被"个体化"——在这个词用于意指较复杂社会中的人的意义上。人们可能会这么说:这些人是那种无自我意识的有意识存在。尽管就我们这里讨论的事实来看,这个表述切中了某个重要的方面,但从话语的严格性上讲,它可能还不完全到位。原因是,所有目前尚存的较简单的社会集体,在其语言资源中除了"我们"这个词外,可能也保留着一些与我们自己语言中的"我"和"你"相似的概念;因此,作为某种假设,我们至少必须考虑一种可能性,这就是在以往的一些人类群体中,就连成年人也还未能执行过——这是为了言称自己是"我",言称别人是"你"所必需的——自我距离化行为。另一方面,事情也可能是,在多数具有单一,甚至具有相当复杂形态的当代集体组织中,人们不具有采取其他必要的自我距离化行为的能力,以便把自己不光体验成"我",而且也体验成可能的"你",体验成对其他能够对自己说"我"的人来说可能的"你"。

站在迄今为止人类发展的另一端口上，一些能够表明意识具有多层次性的极其简单的例子，我们还能在文学的某些特定的领域里见到。比如，我们可以拿自十九世纪后期以来小说的发展为例。在较早几个世纪的叙事作品中——当然并不仅仅限于叙事作品——作家首先注重的，首先是给读者讲述人们的所作所为，讲述实际发生的事情。慢慢地，作家的注意力就不只是限于对事件本身的讲述，而且，也开始关注处于事件之中的人是怎样体验这些事件的。如作家们在描写自然风光的同时，也在其(内在风景)或窄或宽的意义上刻画所谓的"内在风景"——"le paysage intérieur"[内在版图]。他们描写人与人的遭遇，同时也描写那些彼此遭遇着的人的"意识流"。但不管人们对此使用何种时髦的语言，现在，这种通过文学表达出来的变化绝不限于文学本身了。作家们特殊的感受力使得他们——在一定意义上他们是社会的开路先锋——能够觉察到这些变化，觉察到在其从属的社会的广大领域里，在人类自身共同的生存中正在发生的这些变化，并且赋予它们以形象。如果实际情形并非如此，作家们就不会找到理解和欣赏他们的读者。这些[因变化而起的]文学形式，事实上就成了向着某个新的意识层次缓慢攀升的佐证，在一系列的社会中，我们都能观察到这种向着新意识层次的上升过程。而我们在此所做的讨论，原本无非是我们的一种描述尝试，无非是试图进一步展现自我意识和人类图像所达到的那个新的阶段，那个随着人类不断把他们自己经验为个体，经验为社会和自然构成物而逐渐显露出来的新阶段。

四

进行这样一种尝试所面临的困难之一，关系到这样一个事

实，即：关于在社会以及个人的历史中产生的上述那些变化，至今还几乎没有作过系统的、长期的研究，而关于意识向着某种更大的多层次性演变这一点，也几乎不存在令人信服的理论说明模式。一些表述，如"向下一个意识层次过渡"，让行家们看来兴许会带有黑格尔主义的怪味。所以，可以一般地说，通行的话语不可避免地都带有形形色色前定的语言上的联想；人们一旦借助它们给某个正逐渐显露出的事物寻找比较合适的表达，这些语言联想就会扭曲对事物的观察，并且使这种观察变得不甚真实。

由此，人们可能很容易就想到，认为人类对自己和对其世界的观察是按照某种层次顺序发生变化的这个观念，简直就是一种凭空想像的产物；或者想到，这个观念本身就预设了某种自动的、先前规定的发展，预设了某种必然的历史顺序，某种自明的趋于完善和进步的进程，预设了超个体精神的某种自行展开；或者想到，它包含着人们通常用诸如"相对主义"和"历史主义"这些词语来指出的一个观点：随着新的意识视角的开启，人们从前所经验的、所思考和表达的一切，现在都显得是错误的，并且必然丧失了任何意义。

实际情形却并非如此。这个关于多层次性的，关于被我们形象具体地叫做"意识"的那个东西具有多层次性的观念，来源于一种要制定思想脚手架的尝试，有了这个脚手架，人们就可以对某些完全特定的观察进行研究，而且对其余的观察活动来说，这个脚手架可以起到指导和主线的作用。意识的多层次性的这个观念不仅要经受，也需要奠定于广泛的经验研究基础之上的检验和修正。说它带有黑格尔的味道，这其实不过是表明黑格尔在某些方面已经注意到某些现象是能够为经验所检验的，尽管他本人把这样的一些现象编织在其思辨体系的构架中了，以

至我们很难在他的思想行程中把可以为他人检验和确定的东西与表达了完全是他个人形而上学的,并且同时也是对他身处其中的社会秩序进行的某种主动辩护的东西区分开来。或许正是因为有这样的混淆,黑格尔才使别人忽略了已由他发现的那些迹象。

以下我们可以大致勾画出这个迹象的路线,也许最简单的办法是指出人类经验的一个基本特征,这就是:人类有能力知道他们具有知识;他们有能力反思自己的思想,并且有能力观察他们的观察和如何观察的方式。在一定的条件下,他们可以更上一层楼,把他们自己看成是认识者,是意识到他们具有关于自己作为认识者的知识的认识者。换句话说,他们有能力在意识的螺旋梯上,从一个带有特定视野的楼层攀升到另一个更高的有着相应视野的楼层,并且在这里俯瞰自己,俯瞰与此同时停留在螺旋梯的其他层级上的自己本身。此外,那些带有其他楼层特征的视角、视野和洞见会以这样或那样的形式加入到他们自己原来的视角、视野和洞见之中,尽管后者的独特性,后者的在他们看来是不言而喻的独特性,与他们如果能够从意识的某个更高层次出发以带有某种距离的观察所赢获的视角的独特性是不相统一的。人能够在意识的这个螺旋梯上前行多远,人能够在这里上上下下攀登到哪--层,这都不单纯取决于个人的禀赋,不单纯取决于个人的个性结构和理解能力,毋宁说,这也取决于单个人所从属的社会集体的发展程度和总体情境。社会集体构成了一个带有自身界限和诸种可能性的框架结构;单个个人在其中或是展开这些可能性,或是将它们闲置不用。

五

在笛卡儿那个时代所发生的，就是这种向意识的某个新的层次的过渡。笛卡儿本人，包括他的某些同代人和追随者们在这条道路上所遭遇的许多困难，其中很大一部分来自于人们当时还不能正确地把上述两种独特性彼此协调起来——一是当人们把自己看成是认识者和思想者时，从处于意识的这种螺旋梯上的自我身上观察到的那些独特性；二是当他们把自己根本看成是人类思想和观察的对象时所发现的那些独特性。他们在思想中像对待他们自身的不同组成部分那样，来对待他们作为关于自己本身的认识者和作为关于自己本身的被认识者对自我进行的不同观察。

因此，例如在笛卡儿的思想进程中，人对自身的体验就是这样表现出来的：一方面，他开始将自己看做一个不受权威制约，在沉思中独立自主的思想者和观察者，而另一方面，他同时又意识到自己是被观察之物的一部分，是那些不同客体中间的一个。然而，就当时可供笛卡儿使用的思想手段而言，还很难运用它们以在思想过程中克服这种既是观察者又是被观察者，既是认知者又是被认知者，既是思想和认知的主体又是其客体的双重角色。这两个角色几乎都用这样或那样的方式把自己表现成各不相同的存在类型，甚至表现成两个相互分离的实体。或者说，人们在言说和思想中使用的，总归是被这样构成的概念，好像它们谈论的是一些各各不同，兴许根本就是独立存在的东西。这种把尽管是紧密相联的，但在概念上做了区分的角色和功能，像上文提及的那样，在言说和思想中当做相互割裂的事物和实体的倾向，就当时的整个时代来看曾是很典型的。我们或许可以这

么说，继第一个存在神学—宗教倾向的中世纪之后，随之而来的是第二个存在形而上学倾向的中世纪，这是在思想和言说方式中被物化的功能和被物化的情感扮演着特别突出的角色的时代。以上所论实为一例。

某种程度上讲，作为观察者，单个的人是自由地和不受约束地面对世界的；他与非生命的事物世界，一如与人类世界，并且甚至与自己本身都保持一定程度的距离，在其中超脱自己。在以被观察者的身份出现时，人将自己体验成自然发生的一部分，体验成——与笛卡儿时代的思想水平相对应——在本质上是物质自然事件的一个片断，是某种类型的钟表或机器，人们对这类钟表或机器的认识，就像对其他同类事物的认识一样，是经由感官获得的。据此，笛卡儿在他的思想实验中将他作为客体性质的自身存在设定为这样一种东西，一种同样是不确定的，同样被强烈地置于彻底的怀疑中的东西，就像所有其他客体的存在所经受的怀疑那样，因为，关于这些客体，我们是经过了感官的中介才获得相关信息的。所以，笛卡儿只把他作为思想者和怀疑者一面的自我本身视为无可置疑地存在着的。他一方面能够用一种自己像是被别人凭感官，或者像是被自己用一面镜子来观察和体验的方式对自我本身进行观察和体验；另一方面，他同时又用一种（像他自己设想的那样）无需感官中介的方式，就是说，同时又作为体验者，作为思想者和观察者来观察和体验自我本身。正像许多其他已登上自我意识的这个层次的——进而作为观察者观察自己，作为认识者认识自己，作为思想者和体验者思考和体验自己的——人一样，笛卡儿在某种程度上把每一种他据以发觉自我的方式都归结于不同的和分立的实存。

正是这种类型的二元论，这种在人们对自我的体验中把两种指向自我的观察分割开，并且将其绝对化的二元论，在很长一

段时期内规定了哲学认识论的问题设置——当这种二元论在越来越大的程度上根本地构成了——西方大多数社会中广大领域中——个人的自身经验的基本图式后，情况更是如此。在通往自我意识的新形式的道路上，以这种方式迈出的这一步，绝不是惟一的。《圣经》就已经描述过同样性质的进步。在伊甸园里，人类的始祖一开始并未意识到他们裸露的身体；后来他们吃下了知识树的禁果，这才觉察到自己的赤裸。这里已经非常生动地表达出了自我意识的提升是与良知的增长密切相关的。

在笛卡儿那个时代，人们已感觉到在这同一个方向上出现的推进，当然，此时它是在意识螺旋梯的高一级的层级上出现的。如果说当人们处在自我意识的前一个层级时，他们对自我的体验和感受乃是与他们所受的教育和他们当时的生活方式相适应的，就是说，他们把自己直接体验和感知为集体组织的一员，比如是家族群体或者是由上帝辖制的精神王国里等级阶层中的一员，那么现在，他们在并没有完全失去以往的观念的情况下，已越来越把自己感知并视为单个的个人。呼应于变化了的社会生活方式，特别是呼应于这个时候倡导的对情感益愈强烈的克制，伴随着人们在行动之前对物质对象和人类进行观察和思考的必要性变得越来越紧迫——在这种情况下，在个人的意识中，人作为个体的，作为与所有他人和他物相脱离的自身存在，自然就突显出来，并且赢得了更高的价值。这种在观察他人及自己时的脱离举动，几近强化为一种固定不变的行为态度，随着这种行为定式的形成，它唤醒了观察者的这样一种关于自我的观念：自我是脱离并独立于所有其他人的一个存在者。在观察和思想中出现的这种拆解行为，在体验人类时，便浓缩为单个人是一普遍的离散存在的这一观念。体验、思想和观察的功能，如果从自我意识的另一个层次上看，会被认为是一个完整的人

所拥有的功能，但在那时，它们一开始就被物化地表现为如同心脏、胃或大脑那样的人的组成部分，是一种内在于人的非实体的实体——思想的行为已浓缩成某种"知性"的、某种"理性"的概念，或者，已浓缩成(按老的说法)某种"精神"的概念。人在面对自身和面对广大的世界时扮演着双重角色，这个双重角色的两面，亦即作为对自己本身的认识者和被自己本身认识的被认识者，作为对自己及对他人的体验者和被自己及被他人所体验的被体验者，作为在观察中脱离于世界的脱离者和牢牢交织于世界事件中的被缚者——凡此种种都在思想和语言习惯中被实体化了，以至这两方面倒成了所谓各不相同的对象，例如成了"身体"和"精神"，它们中的一个会像浆果的果核一样栖居于另一个的体内。这种将功能想像成实体的倾向，事实上已发展到了这样的程度，以至于人们将功能间的联系体验成了某种空间的关系。这种为人类特有的观察和思想活动，以及由此造成的行动的滞后，对感性冲动的日渐增强的抑制和与这种抑制相联的对分离状态，或者说，对人与世界直面对立状态的体验——凡此种种都在意识中具体化为对某个东西的表象，对某个被认定内在于人的心里的东西的表象，因为人类自身乃是以他们作为人类思想的可观察的对象，作为在客体中间的客体这个面目出现的。

六

哲学认识论所面临的根本问题就曾呼应了人的自我意识的这种形式。它开始于把[个人与世界]时代性的脱离和与自身的对立绝对化，这种脱离和对立构成了在一个被我们叫做"科学的"阶段上认识和求知的活动。它基于对一种认知主体的预设，这个认知主体几乎脱离于世界，通过一道幽深的鸿沟与世界分

离开来，并把世界摆置在对面以作为认知的客体。认识的问题就在于，认知的主体如何能够跨越这道深沟，去获得关于诸客体的可靠知识。答案是各式各样的。但不论这些答案是经验论的，是唯理论的、感觉论的，或者是实证论的，其设问本身的基本模式数个世纪以来，直至我们今天都是相同的。这个基本模式对于时代来说是不言自明的。我们只须从古典认识论的丰富性中选取几个例子，便足以看清它的特性，进而同时也看清那些永无答案的问题，那些人们因为上述那种人类图像和它对人类诸特定功能的物化，总是发现自己一再与之纠缠不清的问题。

这就是当时的基本立场，以后也总是同一个立场。人们以其作为观察者和思想者的身份形成的自我经验，物化到了言说和思想中，成为一种关于某个内在于人的实体的表象，这个实体因为有其身体的外壳这堵墙，而在某种程度上与所有在其外部发生的东西相隔绝，这样，它惟有通过身体的窗口，通过感觉器官才获得关于在外部发生的事情的消息。这些消息有多可信，感官在传达消息时会不会给“在外部”发生的事情掺假，究竟是否有某种东西“在外部”存在，那个在我们的“内部”“进行思考的物体”，即笛卡儿称之为 res cogitans[思维体]的东西，是否以及在多大程度上会以自己的方式影响和改变通过感官抵达我们的东西——所有这些在当时都成为必须讨论的问题，成为必须从以上那些预设出发来加以反反复复讨论的问题。

那时有一系列哲学家，尤其首推贝克莱，认为我们不可能确信，根本上有什么东西是不依赖于我们的感知而存在的。贝克莱断定，“某物在”这种陈述，实际不外乎指“我如实觉知到某

物"[1]。这个陈述说的不是有某个东西出现在我自身外部,而是说:某个东西出现在我自身内部。我的感觉器官受到刺激。仅此而已。在贝克莱看来,那个居住在其房子里的"自我"拥有的惟一保证,也就是对于在自我以外有某个持存的东西,有某个以某种方式对应于自我的独特表象的东西绝对存在这一点的保证,乃是上帝。

无疑,这曾是认识论争论中的一种极端的立场。但或许恰恰因为这种立场的极端性,它反而使所有立场共同具有的一种人类图像得以特别清晰地突显出来。另外一些哲学家则表现出他们对我们的感官的可靠性抱有更多信赖。他们认为,眼睛和耳朵给了我们相当忠实的关于外部世界的图像。按他们的思想,我们从外在于我们的事物那里获得感觉印象,并且据此分馏出关于这些事物的某些性质的简单表象,例如关于色彩、形态、大小和坚实质量的观念。例如,洛克就曾经持有这样的立场。但即便是从这一立场出发,人们仍然会遇到一些特别的困难。这一哲学路线的代表者可能会说:"我能够真实地觉察到某物,某个绿色的、长方形的、坚实的和有重量的东西。但我如何知道:所有这些特征都是相互联系的,都是同一个事物的特征?感官传达给我的一切,是有关事物特定性质的信息。物体本身是我们借助感官所无法真实觉知的。因此,我们要问:面对杂多的感觉印象,我如何达致关于一个统一基质的更综合的观念?"正是在这里,洛克——包括其他一些试图根据个人自身的经验推导出关于事物和事物内在关联观念的人——实际上与他的论证一道陷入了巨大的困境。他的出发点是那个自明的,甚至也为

---

[1] "某物在"、"我如实觉知到某物"两句的德文分别是:"Es ist"、"Ich nehme etwas wahr"。——译注

最尖锐的论敌所共有的人类图像的基本模式,它不仅预设了人的"内在"和"外在",而且还认为感觉印象是沟通这两者的惟一桥梁。洛克采纳了这个见解,他认为,意识、知性,或者不管人们如何称呼这个非物性的内在之物,它们就像一个原本是中空的容器那样,是依赖各种感觉印象才渐渐被知识填满的。但根据这一立场,困难仍在于解释下面这一点,即:人们是如何形成关于诸单个感觉印象之间,或者造成这些感觉印象的东西之间的联系的表象,特别是如何形成关于有规律的或必然的联系的表象的。人们是从哪里得来比如像相似性和差异性、整体和部分、原因和结果这样的联系概念的?

有不少哲学家步柏拉图的后尘,对这类问题做了回答,这种回答在立论上十分简单。他们论证说,此种类型的概念和观念应该不是外部物质客体留在我们内心里的烙印。它们属于我们的理性或我们的心灵的一种自然装备。这一类哲学思潮的一些拥护者们大都强调,这些概念和观念是由上帝给定的;另一些拥护者则说,它们是人类与生俱来的,是人的本性的一部分。但尽管如此,下面的疑问当然始终存在:人类在多大程度上能够穿透这些预先给定的观念的帷帐,去体验"外部"事物,这些"外部"事物的存在又是怎样独立于体验者的——除非我们像莱布尼茨那样找到一条出路,通过接受关于"内在"与"外在"之间存在前定和谐的假设,来摆脱此种困境。无论那些试图消除混乱的假说可能具有什么面目,站在另一方的怀疑者指出,那样的假说根本就无法被证明。大概是因为在许多时候迫于公众舆论的压力或教会和国家的强权,才使得他们不能直言不讳地说,所有那些假说,充其量不过是些安慰人的、披着清醒理智外衣的白日梦。比如大卫·休谟,凭着他那坚定不移的智性上的清晰性和正气——按照他的那些前提条件始终一贯地——一再断定,他找不出任

何理由来支持在各个感觉印象之间存在着某种必然联系的论点。在他的视野内，这一类表象应是源自经验的重复，源自习惯或习以为常。康德的思想不同一般的犀利和丰富性在于，他要努力达到一种对二律背反的综合，但在不少时候，他却深深地陷入那些如若从这种认识论争论共有的前提出发就无法解决的问题的迷宫里，找不到任何出路。他设想，在我们关于世界的知识中，可以说混合了经感官从外部抵达我们的种种经验、和先于所有经验现成存在于我们意识中的诸关系形式和观念。康德的思想进程虽然显示出一种对关于先天理念的观念的非同寻常的精细化，但这种思想进程本身却落入同样的基本困难中。康德最终也得面对这样的追问：我们究竟能不能认识那些自在之物，它们是如何独立于意识的那些预先给定的形式的；或者，是否那些先验存在的原理念和关系形式，就如康德认为的那样，根本就是人类意识永恒的和不变的附属物，是否这些原理念和关系形式注定人类一直会按照客体显现于人的这个附属物的样子去体验客体。

由此我们便掌握了问题的形势。那场由来已久的认识论争论，根本上是一直围绕下面的问题展开的：单个人靠自身感官接收到的诸个信息，是否经过了某种被叫做“知性”或“理性”的先天机制按照普遍的、恒定的和先于所有经验的思维规则的加工，而被置于联系之中；或者，单个人根据这样的信息形成的观念，是否直接再现了事物和人实际所是的样子，即他们不受人的观念影响的实际所是的样子。对此，人们要么持居中的立场，要么进行调和或综合。但所有这些立场不论怎样，都徘徊在前后这两极之间。

总之，这个为问题的设置所共同具有的基本模式，乃是最紧密地与某个同样为人类自我体验和人类图像所共同具有的基本

模式联系在一起的，也就是说，是最紧密地与思想者的那些自明的和未经检讨的关于自我与它和非自我之间的联系的基本观念联系在一起的。

七

给这样的哲学认识论争论奠定了基础的不言而喻的人类图像，无疑有别于先前在伟大的经院哲学家们之间引起争论的那个人类图像。但前者同时也是后者的延续。尽管它现在多少被世俗化了，它的构成时而与上帝，时而又不与上帝有关，但它显示出的来源仍然是教会—宗教的祖先。身体和心灵的二元性观念，最初曾为人类用做理解自身的思想骨架，进而，它在一个特殊的领域里，因为关系到探询无形的、不能被观察的联系，如追问人和事物的规定性这类超出世界之外的问题，而继续存活了下来；当事关追问对可见的和可观察的客体进行认识的性质这类限于世界之内的问题时，这个观念便演变成了关于身体与精神、与理性、与意识等这些不管人们如何称呼之的东西之间的二元性观念。

这个基本模式本身或许会以一种简单的表述表现出来："我是一个人，同时拥有一个身体。我的身体是物质的，它具有空间的延展，因而在空间里也就有确定的位置。但我的理性、精神、意识、自我或自身却不是物质的，因此，它们不具有空间的延展。理性和知性，精神和意识，它们的位置**内在于**我的身体，但又有别于我的身体。"正是这种奇特的，关于非物之物的，关于那个虽然不具有空间性，但在空间里，就是说在我的身体内部仍然占据一个确定位置的物体的观念，这种关于"自我"，或者——在不同的场合中——关于"我的知性"、"我的意识"、"我的精神"，像被

包裹在潜水服里一样地栖身于“我的身体”内部的观念，决定了在认识论争论中即便是针锋相对的观点，也都具有共同的问题设置；作为自我观察的某种不言而喻的思想骨架，它隐含着这样一个问题：“内在的”观念是否和在多大程度上符合“外部的”客体。这才是事情的核心所在。人们把自身体验成了一个封闭的系统。

而且，“认识的主体”，不论它在不同的认识论中具有怎样不同的叫法，正吻合了这个观念。它的基本模型是一个内藏在它的外壳里的个体“自我”，“外部”的一切，不管是物还是人，只是后来才像某种未知的和陌生的东西那样，与“自我”发生接触，而且这个“自我”如同身为提出问题的观察者和思想者的哲学家，在寻找答案的过程中是独自与世界相对而立的。即便将有关他人的思想也包括在人们的论点中，人们在根本上还是把他人视为众多的封闭系统的集合，其中的任何一个系统，正像人们是这样来体验自我本身的一样，完全是独自地从“内在”去观察那个“外在”世界的。人们按照他们体验自身的基本模式去看待他人，不是把他们当做可以对其说“你”或“我们”的东西，而是——如果可以这样表达的话——当做一群“自我一们”[①]。这个认识的“自我”，这个古典认识论的 homo philosophicus[智识之人]，若我们仔细观察，乃是一个不曾做过小孩的成年人。问题是，一个“理性的”人，一个拥有成年人的思维器官的人，如何能够获得关于世界的知识和认识。为了达到认识论自身的目的，人们无视这样一个观察，即：任何人在成年之前都曾经是儿童；这样的观察被认为根本上无助于解决获取知识的问题而不予理睬。问题又是，一个生来就是理性的、成年的单个个人，如何能够获得

① 参见第一编第七节译注。——译注

关于"外部"事物的知识。作为社会的思想手段的发展概念，可能一直到十九世纪初还几乎未见被参与认识论争论的各派哲学家所运用，或者，它至多只是在一种粗糙的和初级的形式上为他们所运用。发展的概念是一种联系概念，当时还远未得到充分地发展。

把这一点作为基本立场明白无误地表达出来的，正是休谟，正是这位绝不允许自己在由他的思想路线所导致的任何结论面前退却的人。看清休谟曾是如何徒然地与一个问题较量的，再看看今天的人们如何习惯于采用流行的发展概念，来回答这一问题，而不是做更进一步的反思——至少在通常情况下是这样——这甚至对领会我们自身的思想而言，也不无启发意义。在一些专门科学里，与这一发展概念联系在一起的尚存在许多未解决的问题。

休谟对自己说：人从前是孩童，今天才是成年人。此时，他在各个方面都发生了变化，也包括在身体方面。照这样看，究竟什么是从前的孩童和今天的成人的相同性，或者，什么是他们的同一性？如果我们说，他们是同一个人，我们要说的意思是什么？对此，常见的回答是：不管这个人发生了怎样的变化，他的因这种变化而不相同的地方仍然被某种因果关系互相联系着。然而，这样的回答在当时的休谟看来却是极不令人满意的。休谟感到，即便是说明非生命的客体，关于同一性基质的观念也是很可疑的；如果用到人类的存在上，那就更不可信了。由于休谟从来都不曾相信诸如"原因"和"结果"这样的语词能给我们指明某种必然的、某种合乎法则或规律的关系，正如他无法理解因果联系绝不是通常所见的联系，所以，那种关于从前的孩童和现在的成人之间具有同一性的说法，在他看来根本就是虚构出来的。休谟写道：这同一性在性质上与我们赋予植物和动物的那种同

一性是一样的。大多数哲学家可能倾向于认为，个人的同一性来自意识。但在休谟看来，意识无非是各种观念和感官知觉的集合。“我找不出有哪种理论能让我觉得在这一点上是恰当的和令人满意的。”休谟在这里很是坚定地遵循自己的思想道路，直至其最终的结论。与其他那些通常无法忍受未完结的问题的形而上学家不同，他能够正视这个未解的问题，并且明确地说：“我对此不知道答案。”不过，如我们看到的，使这个疑问得以成立的，一如既往地还是那同一个人类图像的基本模式。

我们或许可以借助一个寓言来形象地说明这个基本模式——这是一个关于沉思的石像的寓言：

在一处大河的岸边，或者，也许是在一座大山的陡坡上，依次耸立着一排塑像。它们都由大理石做成。它们不能活动肢体。但它们有眼睛，可以看。可能还有耳朵，可以听。总之它们可以思维。它们有“智慧”。我们假定，这些塑像相互看不到对方，尽管它们可能知道有别的塑像存在。每一尊塑像都独自伫立在那里。它们中的每一个完全是自为地和独立地觉察到，在河的或山谷的那一边发生了什么事情；它们给自己构想出一些关于在那一边进行着的东西的观念，并且绞尽脑汁地要弄清，自己的这些观念在多大程度上能与实际发生着的事情相符。有几个塑像认为：它们的观念实际反映了那边的事件过程。另外一些塑像则认为，关于那些事件的许多观念，不过是知性本身附加上去的；人们根本不可能了解那边实际发生了什么。每一尊塑像都这样形成了自己的意见。它们所有的知识均源自于自身的经验。它们始终是其所是，一如它们伫立在那里。它们始终保持不变。它们在看。它们在观察。在对面的一个什么地方却正发生着什么。它们对此在沉思。但是，它们思想的东西是否与在另一个地方实际发生的事情相符合，这却始终悬而未决。它

们没有可能去确信这一点。它们是静止不动的。它们是独处的。山谷过于幽深,鸿沟难以逾越。

八

由这则寓言指出的人类自我意识的方式,无疑不只是属于过去的时代。它所表达出的个体个人的那种感受和感觉,即:人最终是完全独自存在的,单个人完全是孤立地对立于人和物这个“外在世界”,并且“内在地”是某种向来与“外在”存在物相隔离的东西——凡此种种如今在许多西方社会中较之过去的时代,甚至较之仅仅几个世纪前的西方古典哲人所处的时代,也许已变得更加不言自明,变得更加普遍了。它们在语言中深深地扎下了根,而这些语言又被灌输给成长中的年轻人,成为他们在社会中进行交流的工具——这些根扎得如此深,人们在言说和思考人类本质的功能和行为方式时,已几乎不能避免使用物化—空间性的类比修辞了,例如像“内在生命”和“外在世界”,“理性的居所”,“意识内容”,“他的理智应该告诉他,这……”,“他在心里明白……”这样一些类似的表达。大多数时候,这种物化—空间性的比拟表达把自己当做了完全不言而喻的东西而强加到了思想中。人们自己几乎未意识到,由于使用这样的表达式,人们便给人类一些特定的活动赋予了空间的性质,而事实上,这种性质是它们所不具备的,它们与人类的其他功能和活动并无两样。说心脏和肺器官长在胸腔的里面,这是有意义的。人们可以认为大脑的位置在脑颅内,可以认为一定的脑功能处于脑组织本身的不同地方。但如果我们说,有某种东西在这些脑功能的内部,比如在意识的或思维的内部产生,这就没有什么特别意义了。人们若说,在言说的里面或在行走的人的外面发

生了什么事情，这也不能算贴切的说法。同样，如果我们说意识的位置在大脑里或理性居于人的内心，这就没有任何意义了。人们实际上也不会说，语言能力处于咽喉处和嘴巴里，行走的位置在腿脚上。

在这个关于沉思的石像的比喻中，人们最起码能发现这样的提示，即为什么那种认为意识、情感、知性甚或本己的“自身”都栖居于人的“内心”的观念，仍然具有强烈的说服力——至少对某些社会群体的人来说是这样。这则寓言表明，我们在故事中看到的是这样一类人的自我经验，对他们来说，在行动中受到的相对高度的限制，是由他们自身的社会生活性质和与此相应的培养儿童成人的形式强加到他们头上的。诚然，在任何人类社会中都存在着这样或那样的行为规范。但在这里，在多数西方社会中，几个世纪以来对行为的规范已变得特别强化，变得极其细化和面面俱到；社会对行为的控制，在今天比以往任何时候都更加与个人的自身控制，与个人的自我规范联系在一起。

在儿童身上，本能、感觉和思维运动与肌肉组织的运动，与他们那些直接受自身驱使的行为方式之间尚没有完全区别开来。他们是怎样感觉就怎样行动，怎样想就怎样说。在半成年人身上，一边是基本的和自发的行为冲动，一边是这种冲动的运动实行过程，亦即行动和行为方式本身，这两者已逐步开始各行其道。介入这两者之间进行干预的，是基于个人的经验而逐渐形成的反冲动。但由于个人经验的基本模式在不同的社会集体中是各不相同的，所以，个人自我调节的基本模式，以及个人自我调节与所有人共有的基本和自发冲动之间的全部联系的基本类型，在不同的社会集体中也不尽相同。反冲动在自发的、普遍的人类冲动与运动实施之间的这种介入与干预，几个世纪以来——其中的原因我们在此不加深究——最先是在西方社会变

得特别彻底、始终一贯和波及全面的。一个由种种规范组成的细密织体，相当严实地笼罩了不止是几个，而是所有人类此在的区域，而且，它或以这种或以那种形式——也常常以相反的形式——通过成年人的示范、话语和行为灌输给未成年人。于是，原先不过是社会戒令的东西，最后竟变成了——主要是通过父母和教师的传播——单个个人的第二天性，变成了基于他的个体经验的第二天性，比如人们说的："别碰那个东西"、"坐着别吭声"，"不准用手抓饭吃"，"你怎么不用手帕？"，"不准这么邋邋遢遢的"，"不准打人"，"己所不欲，勿施于人"，"你不能等一下吗？"，"快去做算术作业"，"你以后绝不会有出息"，"用功，用功，再用功"，"三思而后行"，"不要忘了你的家人"，"要想想你的前途"，"牢记党组织"，"牢记教会"，"牢记德国"，或者对不同国家的人而言："牢记俄国，英国，印度，美国"，"不忘上帝"，"你不害臊吗？"，"你没有原则吗？"，"你真是没良心"。

要把行动的意愿坦率和直接地付诸实行，或者干脆转化为活动，这种做法正变得越来越困难。对如此这样的行动倾向施以多方面的和常常是极为繁琐的疏导——即使其远离行动倾向自发以为方向的运动行程——现在已成为了常规。在没有进行大量的预演的情况下，在缺乏对下一步棋的不露声色的预见（我们称之为"深思熟虑"）的情况下就轻率地有所动作，这对这样一个社会中的成年人来说几乎是不可能的；这么做通常是危险的，要受责罚或被人唾弃；谁若是失去对自身的控制，对他来说更大的危险不是来自他人，而是来自他自身——来自恐惧、羞耻，或者来自良心谴责。在思想中，也就是说，在这种不露声色的行为预演与施展手脚进行行动中之间的时间差，正变得越来越大。撇开相对说来为数不多的、被社会严格界定的情形不论，由社会所灌输的自我规范的冲动，比如"知性"、"理性"或"良心"这类总

是被人们实体化地加以称呼的自我规范,它们通常都在阻碍另一类更为自发的行为冲动——不管它们是否具有本能的、感觉的特征,还是具有思维的特征——直接导向运动的被拒绝,或者导向行动的爆发。个人的感受,个人的自身经验本身,表现在思想和言说中就成了个人的"内在"对"外在"于他的世界的隔绝,成了对他人和他物的排斥,这种情形与在社会特定的发展进程中个体自我规范的日益增长有着最为密切的关系。由这一特定的社会发展带来的,是自发的行动倾向与直接的行动实施之间的脱节,促成这种脱节的是单个人本身在各个方面都更加严格、更加复杂的自控功能的居中介人。

什么地方的爱和憎能够轻易地和自发地释放到行动中——与此相应,什么地方的人们的共同生活,如果不是通过强大的社会监督机器来提供保障的,因而比较不拘一格和变化无常,那么,那里的人们就容易和经常性地保持相互接触,进而,他们彼此之间就经常有(这被视为某种理所当然之举)强烈的情感要求,这些要求或是得到满足,或是未得如愿,它们可能会带来快乐,也可能导致创痛。什么地方像这样的行动要求大都只能以被压抑的、顾虑重重的、间接的方式表现出来,或者至多仅在严格的、习惯性的自我控制下表现于行动中,那么,那里的个人势必经常有这样的感觉:他与所有其他的人和整个其他的世界之间,被一道看不见的壁垒隔断了。在情感思维中,某种事实上不相一致的东西,只要被倾注了相同的情感,它就容易表现得自己是能够统一起来的,并且是具有同一性的;按照这种情感思维的逻辑,这道看不见的壁垒在个人的感觉中就往往与他的身体混同起来:这尊身体(在情感中被这样告知)就像一堵墙一样分离了本人和他人——甚至人们还知道,这身体也是一个集于一体者。他就像一座房子,一面将别人隔离"在外",一面又"内藏"着

本己的个人，或者说，藏着我们有时候称做"意识"、"情感"、"理性"和"良心"这样的东西。

伴随着种种同样的变化——**历史性的**：因为整个整个的社会组织都已经历或今天正在经历它们；**个人性的**：因为每个儿童都要在成长过程中再次经历它们——原来要调动整个人和所有肢体器官来完成的活动，如今越来越转移到视觉的能力上——尽管这种过度的限制总是能够借助其他方式来补偿，比如借助舞蹈和体育运动。身体运动在受到越来越强烈的和来自各方面的限制后，视觉的重要性便上升了："你可以在一旁看，但不许用手碰它"，"漂亮的身材"，"请勿靠近"。或者，顶多再搬出说话的重要性："君子动口不动手"[1]，"再难听的话也打不烂灶上的锅"，"切不可动手打架"。视觉享受，再加上听觉娱乐，这些正变得越来越频繁，越来越丰富多样，越来越精巧，当然，也越来越普及。肢体的快乐由于有各种戒律和禁规的限制，越来越局限于很少的几个生存领域。人们无须挪动筋骨便能看见，听见许多东西。人们进行思考和观察，无须动弹一下身体。那个讲沉思的石像的寓言虽然夸张了些；但它达到了应有的效果：一尊尊塑像睁着眼看世界，构想出种种关于它的观念。但它们的手脚却动弹不得。它们是大理石做的。它们的眼睛可以看；它们可以思考它们所看到的东西。但它们却不能走近所看的东西跟前。它们的腿脚不能迈动步子，它们的手不能拿东西。它们从外面看里面的世界，或者是从自己的里面看外面的世界——不论我们想怎样表达这一点——它们看到的始终是它们与之相隔离的世界。

这种感觉，这种关于人与人之间、自我与世界之间隔着一道

---

① 或译作"骂骂人可以，只是不要动手"。——译注

如此这般的鸿沟，或者，用我们的另一个说法，隔着一道无形的墙的感觉，尤为频繁地在西方新近的历史中得到直接或间接地表现，它根本不可能是捏造出来的，而是完全真实的。它甚至像一道纱帐那样，常常模糊了人们关于寻求认识的人与认识对象之关系的观念，并且，如我们曾看到的，时不时地给这些观念加进想像的成分。就连人们对人与人的联系，对个体与社会的关系所做的那些思考，也被它完全误导了。另一方面，这种感觉根本不像它通常在这种自我经验中表明的那样，是一种普遍人类的感觉。它所表征出的是完全特定的社会集体中的人的处境和特定的个性特征。人们可能会认为，消除这种经验和与此相联的人类形象的理所当然性，这对于与不同的社会集体成员进行沟通这一实际任务来说，是很重要的。如果用我们习惯的物化语言简要表述之，我们也可以这么说：应对造成关于“内在世界”与“外在世界”、个体与个体、“自我”与“世界”之间存在那样一堵无形的墙的感觉负责的，首先是人们意识构成的一种特定形式。

在各种当代形而上学哲学里，尤其是在一系列的存在论哲学的思想观察中，这堵无形之墙的全部问题已经表现在对问题的选择上，这些问题本身已成为人们思想活动的中心。思想家们的注意力格外集中于那些惟独与个体个人有关的问题，比如，个体存在的问题，孤独、畏惧、痛苦的问题，或者死亡的问题。由于当代形而上学的代言人多半都把人的“理性”，并且因此也把知觉和认识的问题逐出了哲学研究的中心，而代之把思考的重点放在追问人的“此在”本身，或者追问人的“直接体验”上，结果，能够为我们看得较为清楚的，倒是他们的问题设置与十七世纪和十八世纪欧洲古典哲学家的问题设置之间的不同之处，而不是两者之间的共同之处。可是，那些伟大的、古典的哲学家们毕竟不像时常受到今人指责的那样，独独只关心“理性”问题，独

独在令人常常不无贬低地用“乏味”或“枯燥”这些修饰语来形容之的意义上探讨“理性”问题——这些贬低他人的言论通常也离不开详尽的、合乎理智的论证。这些古典哲学家也曾以自己的方式——和他们的后继者们一样——来寻找答案，以回答有关个人在世界中的地位，或者个人在与他人的联系中的地位这些问题。在这一点上，他们的问题预设与当代形而上学哲学家的问题预设几乎没有什么不同。除了极少的例外，两者首先都是这样来探讨人的问题的，好像众多人类的生存，好像人们的共同生活问题，是某种所谓出于偶然和事后才附加到单个个人的生存上的东西。他们的问题，像个体存在或者“直接经验”的问题，以及认为单个的“主体”在寻求确定性时是与“客体”世界直面对立的这种认知问题，无不都是同根同源的近亲问题。给他们的思想道路奠定基础的，在根本上始终是同一个人类图像和自我经验的不言自明的基本模式。哲学家，如果没有让自己的思想迷失于超个体的此在形式的迷雾般的表象中，那么，他要么让自己站“在”单个个体的位置上——他借助后者的眼睛，如同通过一扇小窗口去察看“外面”的世界；要么，他就从选定的这个位置出发，去思考个体“里面”所发生的东西。

社会进程中人的个体化

一

无疑，哲学家在他们的社会和时代里并非是惟一以上述方式知觉自我本身，知觉周围人和这个广大世界的人。以上我们之所以选择他们的几个思想主旨作为论述的例子，是因为这些思想主旨在其清晰的和明确的形式上，使我们能够观察到一种体验自我本身和他的周围邻人的方式，虽然这种方式广为流行于这些哲学家所处的社会，但人们对它一直没有形成一种同样是清晰的和认识深刻的表达。

概括地说，这些思想主旨体现了这样一个时代的特征，在其中，原先由联系较为紧密的血缘集体，如氏族或村落、土地拥有者家族、行会或等级阶层给予个人的庇护和控制功能，现在正转移到高度集中化的和越来越城市化的国家集体里。随着这种转移，那些单个人，当他们长大成人时，就越来越多地脱离了原先较为密切的、地域性的血缘和庇护群体。后者由于庇护和控制功能的日渐丧失，其自身的凝聚力也开始减弱。在那些更加庞大、高度集中和不断城市化的国家社会里，单个人在越来越高的程度上要依靠自己谋生立业。他们的流动性（在这个词的地域和社会意义上讲）增加了。从前他们那种必需的和终其一生的对家庭、对血亲族系、对地域社团和其他这类集体组织的依附减少了。他们的行为、他们的目标和理想与这类集体组织生活相称的协调性，与他们对后者的那种不言而喻的认同需要，这些都在减弱。他们在获得肉体和生命的保护，获得食物分配、工作机

会与对遗产和收益的保障方面，或者当需要作出决断时在获得帮助、建议和关心方面，对这些集体组织的依靠已愈益减少——所有这些变化，起先只发生在有限的一些特殊群体内，后来在上百年的历程中也逐渐扩展到更广大的阶层，甚至扩展到了乡村地区。一旦单个个人在日益分化的国家社会这个环境中，作为个体从那些较小的、联系密切的前国家的血缘和庇护集体中脱离出来，他们就把自己置于数量激增的各种不确定性面前。他们拥有了某种更大的选择空间，可以在更大的程度上为自己做出决断。但是，他们也**必须**在更大的程度上为自己做决断。他们不单是**能够**，而且也**必须**在更高的程度上自立自足。在这一点上他们别无选择。

这种有增无减的个体化的可能性一如其必然性，乃是超出单个人控制以外的社会转型的一个方面。不断增强的个体化的结果，或者说，单个人在行为、经验和心理特征方面的越来越大的多样性，不单纯是人的本性使然，就像人的体格的多样性是自然给定的那样；同理，人们常谈到的个体个人之间的隔阂，也并非像单个人在空间上的分立那样，是一种自然给定的状态。即便把他们视为空间的形体，那些一生都被限制在狭小的、前国家的血缘集体里的个体个人，其相互间的被分离和被分割的程度，过去和现在不见得就比高度分化的国家社会的成员要低。在后一种情形下尤为突出的，是单个人**在其彼此联系中**的那种被分离和被隔绝性。

这样的联系状态，他们的共同相处的全部方式，便有增无减地导致对感情的全面规范，导致对本能的放弃和本能的改变。在这样的社会演变过程中，人们越来越多地被要求得在别人面前自发地回避自己的隐秘行为、本能表现和欲望，或者干脆连对自己都加以掩饰，以至通常情况下人们自己都不再意识到它们

了；可是，这些事情从前是可以公开的，或者仅仅是因为顾忌别人，才闭口不加谈论的。

某种在此一方面表现为日益增长的个体化过程的东西，在彼一方面就表现为一种文明的进程。在被当做自我约束培植起来的社会戒律和禁规与受到压抑的较为自发的行为冲动之间不断加剧起来的紧张，我们可以看做是这个进程在一定阶段上所具有的特征。如我们已讲到的，正是这种发生在单个人身上的冲突，这种冲突的“私人化”，就是说，把生活的一些特定区域从人们的社会交往中排除掉，然后代之以被社会地灌输的恐惧，比如人的种种羞耻或难堪感——正是它们唤起了单个人的如下感受：他“内在地”是某种完全自为孤立的东西，他无须拥有与他人的联系就存在，并且只是“事后”才与“外在”的他人发生关系。若仔细观察，这样的自我经验，其实是把导致这种经验的过程变成了结果。它如实表达了处于文明运动某个特定阶段上的单个个人所具有的独特的人格构造，但同时它也确实地阻挡了我们不带偏见地观察人与人之间的联系。在这个文明阶段上变得充分个体化的人们，都独自和切身地觉察到在自发的冲动和较远期的约束性冲动之间存在的断裂和冲突，于是，他们在某种程度上便把这种断裂和冲突投射进他们的世界里。在他们的理论思考中，这样的断裂和冲突常常表现为人与人之间的存在性隔阂，或者表现为个体与社会之间的永恒冲突。

二

此外，还出现了另一种情况，这就是：在社会集体的这个发展阶段上，未成年人通常赖以适应他的成年人功能的方式，却屡次三番地反而在特别大的程度上加剧了个人的紧张和分裂的状

态。对自我的束缚越是细化和全面,行使一个社会的成年人的角色和功能所要求的对本能的规范越是强烈和越是多样,那么,儿童和成年人之间的行为差距就越大。个人在成长中的自我改变的过程,也就是个体的文明化进程——在此进程中,个人从儿童状态这个对谁都一样的起点开始,或多或少地要向他所在社会业已达到的文明标准靠拢——就会更困难;他为此需要占用的时间就会更多:为使未成年人能够胜任成年人的那些更加复杂的角色和功能所必需的时间周期,也将更加漫长。

而且,如果儿童自发的行为举止与人们要求于成年人的行为方式之间的断裂越变越大,那么,人们就越来越不可能像在较简单的社会里所做的那样,从一开始就把儿童置于其功能梯次的最初起点,以使他有朝一日能攀抵它的最高点。即使是在欧洲的中世纪社会,年轻人的求学和自身教化在多数时候还完全是通过直接师从某个成年师长来完成的。侍童随侍骑士,学徒拜师行会师傅。尽管当时这种拜师学艺的时间也很漫长,并且具体到各个学徒,多数情况下也难以达到满师出道的最高阶段,但学艺的梯次本身却相对简练,只有不多的几个档次。一旦社会变得愈益复杂和中心化,一旦社会的专门化有增无减,而且社会预定的学艺过程延长,为要担当成年人的劳作所必须的前期准备,也就会耗去更多的时日,并且变得越来越复杂。在一个较长的,而且还会更长的时期内,儿童和未成年人依然会被排除在成年人的生活圈以外。他们进学校、上大学、上技术院校、或者进入其他一些专门为年轻人开办的接受前期训练的机构。这些设施的数量在增加,它们的专门性在增强;包括进入它们的渠道也日渐拓宽。随着成年人职业的不断专门化和综合化,来自越来越广大阶层的年轻人所要经历的,已不再是从前流行的那种直接的预备阶段,而是要经历如今性质各异的专门机构中的间

接的准备期。成年人的寿命在延长。进入成年人世界的准备期也同样在延长。生理上的成年人仍只算是社会的未成年人。他们是少男和少女，愣小子和傻丫头或是人们还有其他什么叫法的人；他们既非儿童又非男人或女人，他们过着一种特殊的社会生活，他们——像人们从前说的——有着一种"青少年文化"——这是一个他们自有的世界，这个世界鲜明地与成年人的世界不相一致。由不断增长知识而导致的预备期的延宕和非直接性，从一方面看使年轻人融入成年人的社会生活变得容易了，但在情感方面，这却使得这种融入通常变得困难重重。

在工业化和城市化这条漫长征途上，向个体大众，向置身在充满竞争的过渡社会中的个体大众敞开的工作职业，其中只有很少的一部分能符合年轻人的预期。这些如今已被专业化的职业，大多数情况下只给单个人的特长和能力提供相当有限的施展空间。从年轻人自己的生活天地到成年人——对他们中的大多数而言——的那种受到相当限制的生活领地，通常并不存在真正的一致性和连续性。前者在如此这般高度分化的国家社会的架构中往往变成了某种形式的飞地，变成了一种特殊的青年岛，从这里绝没有能抵达后者的捷径。从这一个生活圈过渡到另外的那一个，许多时候无异于一次明显的生活断裂，一次对个人来说无论如何都难以承受的生活断裂。一个未成年人要穿越这些飞地，他应该也必须不断地去尝试，不管是去尝试积累新的经验，还是去尝试建立他人与自己，或者自己与他人的联系。但社会提供给他进行试验的活动空间，与那种在许多情形下把年轻人当做成年人来要求的生活，与这种生活的相对狭隘、四平八稳和循规蹈矩没有一点关系。这个年龄组的个人在社会生活中常常形成各种才能和趣味，但鉴于这种社会结构，成年人的功能体系并不为这些才能和趣味的实施留有空间，对那些行为方式

和志向，成年人不是置之不理就是必然予以压制。

在国家社会不断专门化的同时，单个人成为自立的，成为更多地自己为自己做决断的独立个人的道路，随之也变得漫长和复杂起来。对他有意识的和无意识的自我规范的要求也在增加。此外，介于未成年状态和社会化的成年状态的中间年龄期出现了延长，并且表现出某种特殊的形态，这种延长和特殊的形态成为给个体个人加入成年人社会带来重重困难的因素之一，而且，它们还增大了这样的可能性：个人无法在他自己的特长，在他自身的自我规范和他的社会责任之间找到恰当的平衡。

三

与此相应，即便就社会专门化和个体化的那些迄今为止被推行得最广泛的类型而言，自我形象的，或者一般人类图像的基本模式，也始终是建立在关于某种"内部"，某种仿佛由一道无形的墙壁使之与"外部"世界隔离开的"内部"的观念基础上。不过，在关于外部世界的观念中，自然事件现在所扮演的角色已不同于它在比如十七世纪或十八世纪早期所扮演的角色了。个体与自然的相互对立，寻求知识的主体与有待认识的自然客体的相互对立，正逐渐丧失它们的重要性。这种重要性之所以下降，并不是因为在思想活动中显示出来的那些认识论难题已令人信服地得到了解决——实际情形远非如此；毋宁说，随着人类越来越有能力不论在行动上还是在思想中都赢得对自然过程的控制力，进而使其服务于人类自身的目的，认识论的这些难题已明显不再具有其紧迫性了。特别重要的是，在这样一个时代里，物理的自然事件失去了昔日作为神秘的、桀骜不驯和危险的，经常是突发性地殃及人类生存的威力的特征。相反，人类，处于这种社

会群体中的人类，则越来越把自己看成是一种力量的拥有者，他们可以破解自然世界的奥秘，并且能够使它的进程服从于人类自身的目标。在经历了长期的抗争后，对各种自然力量的系统探究最终变成了完全日常化的平凡的事情，而把它们应用于人类的目的也几近是不言而喻的常理，于是，自然对象所扮演的角色也与在从前观念里所扮演的角色的不一样了，这种观念认为，那个充当“外部世界”的东西像是隔着一堵无形的墙与产生于人的“内在”的东西相隔绝，并与之正相对立。这就好比我们对自己说：“也许，我们可能在理论上无法就人类对于自然机制所形成的观念，是否和在多大程度上符合不依赖于人类观察的自在之物这一点达成共识。但看看现实中我们的发电站，我们的机器，我们的铁路和飞机。我们懂得利用我们的耕地来获取更多的食物，懂得从奶牛身上获得更多的牛奶。甚至在对付疾病上，我们也渐渐变得更有办法。这就是说，我们在实践中，在思想和行动彼此相结合的情况下，完全有能力在我们关于自然运动的观念和预期与这些运动本身之间制造出极高程度的一致性。如果那些耽于沉思的哲学家们竟不能让自己和我们搞清楚这种越来越大的一致性是如何可能的——tant pis pour les philosophes [干脆让哲学家见鬼去吧]！”

事实上，人们能够观察到的情况是，随着在人类与人类之外的自然机制的关系中出现了力量的转移，后者在关于“外在世界”，在关于与人的“内在世界”相对立的“外在世界”的观念中，逐渐退居次要地位。与此相反，现在在这些观念中引起注意的，是个人的“内在世界”与他人之间的隔阂，是在这个“内在”中本己的自我与“外部”社会之间的隔阂。随着自然事件的可控制性的不断增长，个人越来越强烈地感到，对发生在人类之间的事情，尤其对发生在不同人类群体之间的事情缺乏控制力，而社会

事件和社会要求给单个人本人的意愿和志趣造成的却是难以消除的对抗。

所以，虽然表明日益增强的个体化的那个形而上学标志还一直存在着，也就是说，虽然单个个人还一直抱有这样一个观念：他的内在性，或者他内心的构成物像是被一堵无形的墙壁远远地挡在了外部世界之外。然而，对他来说，这种观念眼下更多地表达了某个人对于他人的隔离感，或者是“个体”对于“社会”的隔离感，而不是表达了人类与自然之间的分裂。而且，这个关于孤独的观念，关于作为人的“内在之物”的东西，或者处于人的“内心”的东西是封闭于外部世界的观念，正逐渐拓宽它的涉及面。在许多哲学形而上学中能够为我们注意到的这种变化，相应地也出现于其他领域的自我经验的变化中。在前者，自我经验的重心更多地从“理性”和“知性”，从作为人“内心”中的对立于“外部”世界的构成物的“理性”和“知性”那里，转移到某种在根本上无非是思想实体化的东西，无非是由更宽广的基础来支撑的思想实体化的东西上，比如，人的“全部的此在”，人的“实存”。在后者，亦即在社会广阔的领域里，人们现在经常要遭遇这样一些自身图像，在其中，除了知性功能外，情感，整个人的“本真性”，尤其是人的那些更为动物性的方面，这些——鉴于它们越来越私人化——都一并构成了这个对于自身的“内在”的表象。

这样，一个人大概就会这样来表达他的感受：正是社会生活拒绝满足他“内在”地所是的东西。他可能感到，是社会逼迫他违背自己“内在的真实”。“社会”这个词本身常常被人们使用得好像它是在指某一个人。这么一使用，它往往就具有做了母亲的人的那种角色特征，它扮演的是一个冷酷的、有敌意的，并且爱管这管那的掌权者的角色，孩子从她那里得到的是拒绝，并且

不得不将自己喜欢做的、喜欢表现和表达的收敛“在内心里”——“社会”与“自然”不同,后者在我们所谓的“近代”的形而上学的语言用法中越来越变成这样一个东西,一个自然本身在较早期的观念中不过是在相当有限的意义上曾经所是的东西。这就是说,自然成了一个特别友善的人,尽管也不无狡诈,但它仍然是所有善的、救恩的、正常的和健康的,一句话:“自然的”东西的象征。而这样一来,在这个时代的公众思想中,甚至也常常在学院思想中,“社会”往往倒成了一种妨碍单个个人去过“自然的”,或者去过他“本真的”生活的东西。大凡人们想为自己和独立于所有他人而成为的那个东西,大凡人们想在其“内心”里成为的那个东西,都无不与“自然”这个词散发出的情感情结联系在一起:“内在性”被领悟成人们由“自然”而来所是的东西;而人们在与他人交往中的所是和所为,倒显得是某种由“外部”强加来的东西,是面具或外壳,是“社会”笼罩在个体的“自然”之“内核”上的面具和外壳。它,这个“社会”,现在成了与个人的“内在世界”相对立的“外在世界”;它——人们如是认为——无法触及“本己本质的内在核心”,或者,在不同的场合下,它被看成是牢房的狱吏,被看成是阻止单个个人走出自己的内在牢房的狱吏。

“我从牢房把生命窥探”,里尔克在他的一首诗里这样表达[①]。“我与他人还不如与他物亲近;他人是偶然,是声音、恐惧,是许多小小的幸福,总是伪装,假面后面总是哑寂。没人在过自己的生活。兴许什么地方有一些宝库,在那里所有这些未被生活过的生活像甲胄、摇篮或衣衫那样堆积着,从未被人动用。毕竟有条条道路通向尚未亲历的事物的宝藏,就像一座没

① 见第一编相关注释。在林克先生的译诗中,德文“Zelle”译作“修道室”;这里按上下文意思和埃利亚斯对下段引文的变动,取其“牢房”意。——译注

有窗户的监狱。装有铁栓和铁丝网的门阻拦每一次的进入，而铁丝网由人制作。”①

这几行诗精炼、概括、鲜明和清楚地表达出人的自我经验和人的苦难的一种形式，这种形式其实并不为诗人和哲学家所专有。在社会的广大领域内，人们对它的感受可能并不总是这样明确，或者能像这样轮廓鲜明地诉诸语言。如此这般的感受，其特质和强度是因人而异的。但里尔克在此以自己的方式表达出的人类面临的问题性，包含着过去被人称之为“时代精神”的那个东西。这个问题性也包含在人的，属于一定社会集体的人的人格特征的基本模式中。如果把这个问题性看做社会的以及个体的现象，那么，它就一并构成了一种大变动的背景部分，在这个变动的过程中，人类一步步地脱离了较为严密的、较少分化和组织较稳定的血亲集团，进而——就像呈扇形运动于辽阔平原上的密集的队形那样——彼此组成更加复杂的国家社会，直至最终组成各种民族国家社会，在这些社会组织的内部，人们之间有了更大的私人距离。

在早期的、较为严密的和较为封闭的集体里，能对规范个体行为起到最大作用的，还仍然是他人的始终在场性，仍然是与他人持久的共同相处状态，是那种置身于他人中的毕生的和不可解除的归属感，以及尤其还是对他人的直接的敬畏感。那时，对单个个人来说，首先既没有独自生存的可能性，也没有人的这种需要或能力。其次，个人几乎不具有做出下述举动的可能、或者愿望和能力，这就是：独立地为自己做出决断，或者提出自己的想法而不必总是顾忌自己所在的群体。这并不表明，属于某个

① 埃利亚斯的这段引文对里尔克的原诗有一些改动，译文参照林克先生的译诗，也做了相应的变动。——译注

这样的集体的成员就一定生活在彼此的和谐中。屡见不鲜的倒是相反的情况。它仅仅意味着，人们当时都首先是——用时髦的话来说——从“我们—视角”来进行思想和展开行动的。个体成员的人格特征已适应了与他人稳定的共同相处，已合乎于自己的行为与他人的那种相关性。

在后来的，亦即在高度工业化的、人口众多和城市化的国家社会里，成年人不仅包括独自——或最多不超过两人——生存的可能性，也包括他们这么做的能力，甚至往往是这么做的需要，都表现得越来越大，越来越强烈。个人在众多的可能性中给自己做出选择，这已成为一种必然，而这种必然性从一开始就变成了习惯，变成了一种需要和理想。不光存在着由他人来对行为施行的规范，这时候，在更普遍的范围内，也出现了涵盖所有生活领域的自我规范。与此类似的是，对人的在社会价值尺度上得到积极和高度评价的个性特征的规定，与对其他被评价为人的消极个性特征的规定，这两者在结构上存在着联系。一方面是，高度个体化的个人对自己的独立性，对自己的自由，对他们有能力在责任自负的条件下采取行动和独自为自己作出决断而感到的自豪；另一方面是，他们彼此间出现的不断加深的隔离性，他们的偏执，他们觉得自己是某种其“内在世界”深藏不露，因而无法被别人了解的东西，是“披着外壳的自我”，而这层外壳相对于他人，乃是某种外在的和陌生的东西，甚至简直就是一个监牢的看守；以及与这样的自我经验相联系的所有的感觉类型，比如，感到自己不能过上自己的生活这种感受，感到自己根本上是独自的存在，或者其他各种各样的孤独感——这两个方面构成了人的人格结构的同一个基本模式的两面。但由于人们是用一种对立的方式来评判它们的，由于存在于人们身上的情感调子是有差别的，所以，人们就容易把它们看成是两个互不相干和

没有任何关系的独立存在的现象。

换言之，这种导致了个人的高度个体化的社会发展，给单个个人开启了某种途径，使他们获得特定形式的满足和成就感，或者相反，造成他们特定形式的不满意和一事无成；让他们获得特定的机会，能带来快乐、幸福、惬意、欢娱的机会，以及相反，遭受创痛、不幸、烦恼和不快的机会——凡此种种都无不具有特定社会的特征。

个人要独自地，并且在很大程度上要凭借自身的奋斗和决断去争取实现自己的追求，这种可能性本身就隐含着特定的风险。它不仅要求个人具备极高程度的执着和远见，而且也一再迫使他丢下眼前暂时的成功机会，并且不受短期冲动的左右，以便实现能带来更加持久的满足感的长期目标。短期冲动和长期目标，这两者有时可以相互统一起来，有时却不能。人们为此要有所冒险。人们有选择的可能。但选择的自由越大，风险也就越大，两者是一块儿到来的。人们可以达到使个人奋斗富有意义和给他带来成就感的目标，并且可以因为这些目标的实现而获得所期望的满足感。人们也可以半途而废。或许，梦想总比现实美丽得多。人们还可能完全错过了他们的目标，因而，一辈子都蹉跎于抱憾此生的苦涩。可能是战争，可能是动荡和其他一些大的社会事件挡住了通向目标的道路。也许是人们错误地估计了从自身的社会情况出发去达到自己的目标的时机。也许是人们对自己有过高的要求，以至那个在他们眼前晃动的，被当成预示着意义和成就的目标，不能与他们最能胜任的那个目标一致起来。漫漫长路上付出的努力可能会如此巨大，以至于人们反而失去了把获得和获得的东西本身当做很有意义的成就，并为之喜悦的能力。感受成就和喜悦的能力可能从孩提时代起，就在家庭生活的联系织体中已经被颠覆了。出现这种结果

的可能性不计其数。在我们这样的社会里，有着大量的因个人而特定化的追求和机会，但相应地，也不乏大量的由这些追求和机会本身导致人中途失败的可能性。

这种情况同样也适用于那个"尚未亲历的事物的宝藏"。从结构上看，被错失的可能性的丰富程度乃是与人们在其间能够和必须作出选择的可能性的丰富程度相等同的。通常情况下，一个人可以接受的是业已达到的东西，他不会太多地去回想当初。但不管你反省还是不反省，个人在如今这样高度分化的社会中必须走的道路——相对于在其他类型的、较少分化的社会里的单个个人可能走的道路——已出现了极为丰富的分叉，尽管这种分化对不同社会阶层的个人是程度不一的；这条路的沿途有不计其数的支径和交叉道，人们必须在这些地方决定自己是沿这个方向，还是沿那个方向走下去。一旦他们事后回头看看自己的决定，可能很快就不自信起来：当时我是不是该走另一条路？我当初是不是对我的所有可能性没有考虑周全？现在我虽然达到了这些目的，但我把其他的一切留给了别人，尽管我现在成了某一方面的专家。我是不是白白荒废了我在许多其他方面的才能？是不是放跑了许多我原该有能力做到的东西？要求个人在某一方面或多或少地专业化，以至个人要放弃无数未去尝试的可能性，无数他未生活过的生活，无数他未扮演过的角色，无数他未曾有过的经历和无数被他错过的机遇——社会的本性就在于此。

四

在较为简单的社会里存在着相当少的可选择性，存在着相当少的选择的可能性，缺乏对事件联系性的认识，因此，那些过

后看起来可能是“被错过的”机会也不多见。在最单纯的社会里，人从孩提时起往往只有一条惟一的、直线型的路可走——女人是一条路，男人也是一条路。交叉而行的路是罕见的，而且很少有单个个人要独自面对决断这样的事情。即便是在这样的社会里，生存本身也带有它的风险。可是，能够进行选择的空间是如此之小，生存听任自然力量的专横和超常威力的摆布是如此之大，结果是[在这样的社会里]几乎不存在做决断的风险。在那里，每个人在他来到这个世界以后都得面对的风险，首先完全还是肉体可能遭受到的威胁和毁灭。而且，这种风险又在以下两个方面表现出对人的主宰：人类的本性和人类社会生活特有的形式，比如：可猎取的野兽会不见踪影；人类面临被饿死的危险；人越是孱弱，获取猎物充饥的机会就越少。咆哮的河流，雷电轰鸣的云雨引起洪水泛滥，大地顷刻间被淹没，人们在劫难逃。肆虐森林或草原的大火吞没了每一条逃生的道路。烈日炎炎，河床干枯，疾病蔓延，四处都是吃人的野兽和人类的天敌。对生命的威胁随处可见，终日不断。巫师们或是念念有词，或是狂呼乱叫，人们不知道世界为何会这样。人们日复一日地活着，饿了吃，吃了饿；人们狂奔乱舞，人们死亡。至于将来何时会出现什么事情，这方面的远见还存在着极大的局限，他们不懂得有远见的行动，在这方面发展得也相对软弱。他们同样无法理解有这种可能，即他们可以放弃他们此时此刻感到必须要做的事情，去寻求一种得等到一个星期或一年以后才会到来的满足；或者他们可以去做我们今天称之为“工作”的事情。为什么要去做既耗费体力又和眼前的、当下的迫切需要无关的事情？

这就是今天所有现存人类的祖先都曾经历过的那一种社会生活，其时间之长远胜于后来人类发展的短短几个时期——也就是我们所谓的“历史”——中有文字记载的社会生活方式。即

便是某些地区的一些人类集体为了取得可能是数月以后才能收获的食物，而开始有意和定期地播种各种野生植物，或者是开始将野兽的幼崽带回来饲养，以便日后所用，这个时期离我们也不过一万多年的时间。在这一进程中，人类迈出的每一次较大的步伐，不管是从以采摘果实为生的社会向定居的农耕社会的转变，由狩猎向畜牧业的转变，还是由石块和兽骨制成的工具和武器的使用，过渡到对金属工具和武器的使用(惟有专家们才弄得懂这种使用情形的所有秘密)，还是几千年以后的手工工业向机械工业的过渡——这些以及许多其他类似的变革的大方向，从某个确定的方面看，在数千年间都是相同的一个。

每一次这样的变革都以远见的某种积累为前提，反过来，变革本身又再次引起远见的增长。从朝着某个目标迈出的第一步到抵达目标的最后一步，即大功告成的那一步，这中间的间隔变得越来越漫长，因为这期间出现了不计其数的中间步骤。从前，在那些小规模的人类群体中，这样的间隔还是短暂的：这些群体中的成年人必须也能够亲自——且通常是大家一道——操办所有的活动，所有的那些为满足以社会通常的形式出现的需要而必需的活动，而且他们还掌握了这方面的所有技能。比如，他们可以加工石块和兽骨，可以外出寻找食物，要不就是建造挡风避寒的设施，或者拿石块和木头燃取火种。慢慢地，这种间隔开始拉长了。器具变得与目的越来越相称；专门工具的数量增长了，相应地，人的技能也复杂多样了。我们若把旧石器时代遗留下来的石器与中石器和新石器时代的石器比较一下，会获得说明这种分化过程的很典型的例子。当然，这一过程在当时是极端缓慢的，远不及发生在当今工业社会中的器具和技能的那种日新月异的分化和专门化过程。在五十万年——也可能是六十到七十万年——这样长的时间里，不同种类的石头在人类制作工

具时充当最精致的原材料的时间究竟有多长，当时每个已成年的人还能同时拥有通行于那一社会的所有技能的时间有多长，那些掌握了特殊技能的专家是什么时候从一般人当中脱颖而出的，这些现在都难以准确说明。无论怎样，在这段漫长的时期里，不仅从行动序列开始的第一步到结束的最后一步之间的中间过程成倍地复杂了起来，而且，为了实施中间过程所需的人手数量也在增加。随着行动过程的展开，越来越多的人陷入一种有增无减的相互依赖的状态，就像被一条无形的链条串在一起。每一个人都是作为中间的一环，作为肩负着有限的特殊使命的专家在行动；他被编织进这样一种行动网络中，从向团体目标迈出的第一步到该目标的实现，这个网络在其间收编进了无数的专门功能和拥有行使这些功能之技能的人。

而从功能分割变得日益增强的某一阶段开始，专司协调的功能数量也扩大了，它们的目的是保持日渐增多的专门活动彼此衔接。这些行动的连续链越是拉得长，对单个人来说，他或是迫于自身的生存需求，或是因自己的一技之长在其中陷入的层层制约就越是望不到尽头，以至于到最后，我们要判定其中什么是手段，什么是最终目的，已变得难上加难。

我们可以在一定的社会集团的历史中观察到在这一方向上以不同方式出现的变化趋势。比如，这种趋势的一个突出的标志是，人们越来越频繁地把对特定对象的使用当做共同认可的规范交换行为的尺度。在彼此联系松散的人类集体的交往中，特定的贝壳，甚至家畜就可能具有这样的功能。金属物件的重量和它们的社会价值是由某个统治者的，或者至少是由中央权力机构的印章来予以保障的，对它们的使用，就已经预设了一种相对稳固的组织机制。在一个社会中，货币流通的日趋频繁是一个明显的标志，表明在该社会里行动的链条正变得越来越长，

变得环节越来越多，同时，功能的分割，比如国家的形成，也日益加剧。

当今天生活着的人类的祖先们被饥饿驱使着，随手捡起地上的石块，用它们投击猎物，此时，他们的行动还是直接受到自身当下的需要驱动的。当他们在并不一定感到饥饿的时候，把石块削尖，为以后的狩猎做准备；或者，当他们将野兽画在地上和岩壁上，用画来表现他们猎杀那些还要到以后才真实出现的动物的活动，以表示自己对获取食物的信心，削减他们的生存随时都面临的不稳定性，那么，此时在他们的活动从开始到完成之间，就已经具有了比较长远的预见性和比较大的间接性。但即便如此，所有这些在当时还都是在小规模的人类群体范围内出现的，在那些不得不依靠自己去获得一切所需的人类群体中出现的。他们在自发的本能冲动和机械的执行之间加入驾驭功能——如克制、暂缓和变通——的能力，可能还不是十分发达。正像他们在其他自然强力面前还是较之自己的后辈更加束手无策地听天由命那样，他们在自己肉体的本能力量袭来时同样还是不知所措地任其摆布的。

就算他们自身的生物进化已达到了我们今天所谓的——不算太自谦的——“智人”，达到了这个今天所有生活着的人类都包括在内的种类以后，我们仍有理由认为，这种状况还将持续相当长的时间。因为，接下来的变化，如不断产生的功能分割，逐渐增长的远见和预见，以及按照这样的远见和预见来抑制短期冲动的能力——这一切连同所有蕴涵于这些转变中的东西，都不是某种进一步的生理进化的特征，毋宁说，它们是同一生物物种的某种社会的和心智进化的特征。他们的身体、上下肢、眼睛、耳朵和大脑结构已经与今人一样了。然而，在他们的远见，在他们控制和转移自身的或自身以外的自然强力的能力持续增

长起来之前,还需要有几百代人的经验的积累才行。正是由于向着这一方向的发展并不就是某种生物的进化过程,并不——像人们通常会认为的那样——根源于人类的自然本性,所以,这个发展也有可能会出现倒退。同样,那些漫长的、带有功能分工特征的行动链可能会再一次萎缩起来;对行为的社会和心理控制会再次减弱下去——不光是局部的控制,像它通常随时出现的那样,而且也是完全一般地关系到整个人类的行为控制的再次减弱;进而,那种特定的,被我们用“文明的”或“个体化的”这些词语指示出来的行为特征,可能会重新让位给受短期的和受更加动物性的冲动驱使的行为和经验形式。所以,假如我们能够多少克制住自己的情感,不去说这个或那个“更好”,或者这个、那个“更值得意愿”;尤其是假如我们能克制住想当然的观念,不认为这一个或那一个,不认为“进步”或“衰落”是必然的和不可避免的,那么,要澄清一种运动过程是在何种条件下和出于什么样的原因才朝着这一个或者那一个方向展开,就会显得不是特别困难了。

无论如何,我们在历史中总能一再看到这种[进与退的]两个方向上的变化,尽管(如果从更大的时间跨度看)在最近的几千年里,一直是这样一种社会的和心智的演变占主要地位,即:从较小的,有着简单需求和不确定的需求满足的,因而其活动是相对短期的人类集体演变到另一种类型的,规模更大和人口众多的,有着更为发达的功能分工,有着更强有力的行为控制,有着更复杂和更加因人而异的需求,以及具备高度发达的协调或政府机器的人类共同体。在这种几千年的进程中,我们称之为——借用一个并非总是完全贴切的表述——“职业”的这种专门化了的活动,在数量上先是逐渐地,到今天已是急剧地增大了。当初不过是一些男人女人遵照传统,在他们的群体范围内

专门从事不同的活动和专门承担不同的技能，到后来他们也许就成了巫师、武士、农夫、放牧人或者铁匠之类的。或者，有可能是整个一个部落掌握了某种捕鱼的专门技能，并且用自己收获的盈余按照某一固定的形式，去和内陆部落交换果实和可食用的植物。今天，在许多社会里有着不计其数的专门化的职业工作，每个人在一定的程度上都可以按照自己的社会背景，按照所受的教育和自己的才干去选择它们；这些职业工作的数量正在飞速地增多。我们不仅有医生，而且还有负责治疗耳朵和眼睛的专科医生，有儿科医生和妇科医生，有精神病科医生和内科医生，而且不光是这类职业本身的，就连相关辅助工种的数量都在持续地增长中。不仅有工程师，而且还有建筑、造船、飞机设计、发电以及数不清的相关领域方面的专家。我们不仅有业已存在的，可以做各种具体细分的职业种类，而且也有许多正在形成中的新兴职业。

但这只不过是这种漫长进程中的一个最晚近的阶段。伴随着这种进程的展开，行动链条的功能分工网络在不停地拉长，并且不停地在增加环节。越来越多的人生活在彼此不断增加的依赖性中，与此同时，每个个人又变得更加与众不同。把人们聚拢在一起的组织机构变得愈发庞大，而组织机制本身也日趋复杂。过去和现在，许多小规模的人类组织尽管不具备常设的、专门化的协调功能，也还是维持了下来。从前，部落中最年长者只要觉得什么时候有必要，就会坐到一起共同商议事情；平时他们的生活与其他人没有什么分别。谁若是在狩猎或征战中表现突出，其他的人就听他的。随着时间的推移，村落式的聚居地具有了越来越多的功能分工，一步一步地演变为城市化的人口聚集区和城邦，再由城邦演变成城市邦联或者各种君主国，后者或是以松散的，或是以严密的中央化的国家组织形式，统治着更多的城

市和周边的乡村地区;继而,那些得以迅速发展的城市国家,要么演变成民族国家,要么成为世界帝国或者是民族国家联盟——不管这种演变如何进行,随之出现的不光有种种官僚等级制,不光有在各个层面上都形成某一个中心的经常性的和专门化的协调功能,而且,这些官僚等级制连同它们的中心机构本身也形成了分成许多层次的互相钳制的等级。一个地区越是广大,人员的数量和借助国家组织机构统一起来的专门化活动的数量越是众多,那么,在统治机构中环环相扣的等级的数量,以及部门和职务的类别也就随之越多。

随着越来越多的人像这样置身于如此这般功能细化的织体中,并且作为这方面或者那方面的专业人员而越来越彼此依赖,把他们的功能和活动相互协调起来也就变得愈发必要了。恰恰是基于这一点,人与人之间联系的演变,也就是说,人与人之间的联系在向着聚合成规模更大的,更加中央化的和功能分工程度更高的集体组织这个方向上的演变,势必造成某种对单个人当下冲动的更大程度的抑制。这种抑制最先可能是通过制造对他人的恐惧而被强制的,如因为害怕监管人员,或者畏惧上司派来的代表。后来,单个人自我控制中的那种要与他人和他人的活动相协调的因素逐渐增多,并且变得越来越理所当然了。要具体说明这种因素的话,比如对钟表的越来越广泛的使用,就是这方面的一个表现。因为,不论钟表作为一种对人类之外的自然变化运动的测算工具会具有怎样的意义,它们在某个社会的日常使用中,都首先是远距离协调多数人活动的工具,协调多数具有较高自我规范能力的人活动的工具。

总之,尽管存在着许多可为我们个别观察到的波动和反复,这些变化的方向在一个相当长的时期内,实际上始终是保持不变的。但是,在这个巨大运动的框架上,时不时地会出现一些断

口，或者说，遵循着同一方向的社会和心智的变化，在某些时期会给人类开启全新的，并且是到目前为止根本无法想像的生活可能性——这其实就是人类自身新的可能性。使自然力量服务于人类目的这种有意识的开发利用是靠了自然科学的高涨，才几乎显得是某种全新的东西的，但从某一方面，某一比我们今天所能意识到的还更加广阔的方面看，它乃是那些可以被遥遥上溯至人类史前历史的奋斗的一种继续。尽管当时对如此这般的奋斗有着不同的思想处理，但采集火种、驯养野兽和种植作物为人类所用，这与人类其他同类性质的征服活动一样，都是朝着当我们今天开采石油或制造核能用于人类目的时所要达到的那同一个目标而迈出的步伐。即便在那样的时代，人类的统治活动和人类知识的这种扩张，通常或早或晚地也导致了人类活动的专门化。当时亦如今天一样，扩张与专门化齐头并进，带来了倍增的劳动成果，这些成果在数千年内最先使有限的社会阶层受益，并且最先把他们——仅仅是他们——从体力劳动中解放出来，让他们去从事另外的活动。

如此看来（当然还有许多相似的角度），人类因得益于我们所谓的“科学的研究”，而对自然事件的更加有意识的和更加带有方法性的控制和利用，乃是与人类种种联系的缓慢变化密切相关的，比如，人类和人类之外的自然的联系的变化，人类彼此间联系的变化，以及（在作为个体时）人类和自我本身的联系的变化。但这种对自然事件的控制和利用，同时也表现为一种突破，一种导致新东西产生的突破。在上文中我们已经谈到过，从这时候起，在人类与人类之外的自然力量的旷日持久的较量过程中，优势的天平先是缓慢地，然后以不断加快的速度开始向着人类这一边倾斜。诚然，某些自然灾害可能会重新逆转这整个的发展势头。非—人类的自然所具有的超越于人类的潜在的优

势，是并且始终是巨大的。但人类是能够置这种对更长远的展望的思考于不顾的。与人类历史的以往时期相比，人类在最近的与自然的非一人类形式的角逐中，赢得了有利于自己的优势。

从社会的方面看，这不仅意味着功能分工过程的日益加快，不仅意味着人类盘根错节的专门化活动愈发频繁和变动不居；而且首要地，这也意味着，在迄今为止的社会进程中，除动物劳动之外曾经是诸多人类社会的主要能源来源的人类体力劳动，对一个有着功能分工性的社会结构的运作来说，其扮演的角色已明显地微不足道了。越来越多的社会阶层得以从体力劳动，或至少是从重体力劳动中解放出来，去从事具有较高技术、知识和教育含量的劳作。无疑，人们很久以来就知道如何利用那些既有的、没有受到人类干预的非生命的能源形式，比如风力或河水的湍流。现在，人们开始在更大的程度上去利用那些人们知道根据有步骤的研究，凭借自己的工具本身就能够开发出来的各种能源形式。这就是不断地利用诸如蒸气、电力或者核能这些通过社会的合作生产出来的物质能源，这种利用本身一步步地，虽然有时会有反复地取代了对人和动物的身体力量的社会性使用。

同时，这种变化也呼应于人的社会关系的变化与单个人本身的变化。甚至，迅速增长的人类对外在自然力量的控制之所以可能，仅仅是因为这种控制本身乃是长期保持在并运作于一个高度有序的和稳定的社会结构的框架内的，而该社会结构的有序性和稳定性本身复又在很大程度上依赖于人类对自然力量的高度控制。与此同时，那种对外在于人类的自然力量的日益增强的控制，惟在人类不断增进了对自我的控制的情况下才成为可能。它之所以可能，之所以能持续下来，仅仅是凭借着对人的短期情绪因素和本能的相当稳定的控制，这种控制，部分来自

于社会机构,部分来自于单个人自己。后者的,也就是单个个人的较高度的自我规范,惟有伴随着社会控制的某种与此相当的很高程度的有序状态,才能得以形成和保持下来。对自然的控制,对社会的控制和对自我的控制,这三方面构成了某种形式的圆形锁链;构成了一种三维式的功能序列。这种功能序列的形态,可以充当观察人类事务的基本模式:三维之中任一维的展开离不开另外的二维;某一维的大小和形态有赖于其余二维的大小和形态;如果它们中的一个崩溃,其余的两个迟早也会跟着崩溃。

五

上文中我们对那条漫长、艰辛的道路做了一番回顾,在这条道路的进程中,先是少数几个——毫无疑问,慢慢地就变成了全部——人类社会过去和现在一步步地懂得了怎样使外在于人类的自然力量服务于人类自身,并且使社会成员有机会从事其他类型的活动,这些活动已不同于以往的诸如保护肉体生命、敬畏无法认识的事物和满足直接当下的迫切需要这类必须要做的事情。我们需要这种回顾,目的是把那些尖锐的对立命题从它们理所当然的状态中释放出来,因为人们今天正是通过它们——用一种当前时代的短视态度——来不断地切近人类问题的。像“自然”与“社会”,或者“个体”与“社会”这种对立命题,以及整个的问题域,整个的由这样一个观念奠定的问题域:某种存在于“个体”的“内心”里的东西,某种表达了个体“本性”的东西,是与非“自然性的”社会的“外在世界”截然对立的——所有这一切都因它们的简单明了而具有说服力;它们符合于为我们所熟知的那些价值设定,并且对如今的许多人来说,它们具有某种情感真

实，而这种情感真实看起来是具有极强说服力的。尽管如此，它们却很少与因得益于众多个别科学细致、长期的研究工作（如果我们将它们的成果联系起来看的话）而逐渐清晰起来的人类图像相一致起来。它们不仅模糊和扭曲了有关人类的问题本身，而且还阻碍了我们形成对这些问题的理论把握；在许多情况下，它们成了障碍，使我们不能在考察这些问题时采取一种切合目标的行动，以至我们在实践中为解决这样的问题而实施的种种措施无法最终接近它们的目标。总之，它们所起的作用往往正好相反。

因此，我们之所以需要对人类的生成过程做上述那种长距离的回顾，首先也是为了看清人们试图用“远见”、“理智”、“文明”、“个体性”这些词语来指明的那些人类的自身特性，而不将其理解成某种静止的和某种终极给定的东西；相反，我们倒应该把它们看成某种生成性的和暂定的东西，看成某一过程的某些方面。

对今天来说可能尤为困难的是想像这样一个事实：就连我们用“个体性”这样的语词表示的人的质性，也不单纯是自然给定的，而是某种随着社会的进程，随着“个体化”的某种过程，从生物的原生质料发展而来的东西——“个体化”的这个过程在人类发展的巨流中与其他诸如此类的过程是不可分的，如与社会功能急剧分化的过程是不可分的，与对人类之外的自然力量的越来越大的控制历程是不可分的。

当然了，在史前时代的那些最为简单的，还更多地带有野性特征的人类集体中，也可能已经出现了单个人在行为、天赋和经验上的差异。不过，人在行动中越是受他们自身所是的原本未驯的天性力量的驱使，他们彼此在行为上的差异就越少。这种本性力量在人类的共同相处中越是受到——开始是基于对他人

的爱和敬畏，后来同时也是基于爱和敬畏本身——频繁的、多种形式的和涉及所有方面的抑制、疏导和转化，人们在自身行为、感受、思维方式和目标设定上，特别是在他们可塑的外形上表现出的差异就越是多样，越是鲜明，从而，单个个人本身也就越是“个体化”。

在这个过程中，人类之间在各自的特征方面不仅事实上变得越来越不相同，而且，就连个人自己也同时清楚地意识到了这种差异性。从社会发展的某一阶段开始，人们也随之给人的这种与众不同性赋予了某种特别的意义。在社会的不断分化和个人与此相应的个体化过程中，一个人的这种有别于所有他人的事实，就演变成了在这种发生了分化的社会的价值标准中享有特别高的地位的东西。在这样的社会里，未成年人和成年人的个人理想，是使自己以这种或那种方式不同于其他的人，是让自己在其中鹤立鸡群——一句话，是成为与众不同的存在。无论未成年人或成年人是否自知，单个个人在这样的社会里已被卷入持续不断的，有时无声、有时有声的个体竞争的角斗中，在这场角斗中，对他的自我感觉和自信心具有最重大意义的，是他能够对自己说：“这就是我的个性，我的独到之处，我的成就和天赋，有了它们，我才不同于我周围的其他人，从而让我出人头地。”这不过是人类性格特征和人类处境的又一个方面，由此表现出的是单个个人在一定程度上认为自己是自为的和独立的人，并且一心要在他个人的行事或者所是中去寻求[符合这种身份的]意义和满足。

与众不同、靠自己谋生立业，凭自身的素质、技能、实力或本事去赢得个人奋斗的成就——单个个人的这种自我—理想，显然成了他人格的一种基本成分。成了这样一种东西，没有它，个人甚至在自己的眼里也可能会失去他对自身的认同，失去他作

为这样一种个体的自身认同。但它又不单纯是个人本性的一部分。它是某种经由社会的习得而在个人自身内形成的东西。如同自我规范或"良知"的其他一些方面那样，这样的自我—理想乃是随着历史的进程，随着社会生活的完全特定的结构演变，才十分缓慢地在一个社会中如此鲜明、如此广泛地出现的。就是在欧洲的那些业已更加复杂的国家社会里，这种成为、拥有或成就某种独一无二的和与众不同的东西的自我—理想，以及个人因实现这个理想而获得的满足，也同样是逐步从个别的群体扩散到广大的社会阶层的，也同样是首先慢慢地在男人圈内开始，而后更慢地波及到女人圈的；女人一般是后来（由于其特殊的社会原因）才作为个体直接被拉入个人之间的竞争中的。在非洲和亚洲的广大地区，随着目前的工业化和城市化国家的形成——开始是在相对较小的群体和阶级内——我们也能观察到相似的人的变化和类似的理想构成。

换言之，这种自我—理想包含了某种个性结构，后者的形成完全与人的特定处境，与特定结构的社会形式相关联；它是高度个人的，同时也是因社会而定的。个人在选择这样的理想时，与其说是出于在众多他者中的一种较为自由的选择，不如说这是最终分摊到他个人身上的选择。它是在大多数具有高度分工的国家社会中为社会所要求，和被社会培植起来的单个人的自我—理想。当然，人们在这样一些社会里也可以反对这种理想；也会有躲避它的隐居处，在那里，个人不再有必要靠自己做决断，或者在突显自己的与众不同中去寻求个人奋斗的满足。然而，一般说来，对在这样的社会集体中长大成人的人而言，这种形式的自我—理想和与此相应的高度个体化始终是他们人格的整个特性的一部分，他们无法摆脱它们，不管他们是赞同还是否定它们的价值。

通常，以这样的方式成长起来的人，他们不仅接受这种奋斗的形式和与此相应的行为态度，而且还把它们视为自明的和“自然的”。个人的这种理想，即通过在其所处的社会中向着某一对他个人来说富有意义的目标的积极进取，从而达到个体的意义的实现，是与该个人在这样的社会里厕身其中的特定的社会处境相适应的。它使得单个个人能够享有（就这一类型的社会中的那些对于个人已是给定的而言）相对较大的选择余地和较高程度的自由。他能够，但也必须在他少年时就从无数多的可能的目标，从那些在这样的社会中首先取决于他父母的地位，然后取决于他个人所达到的地位才向他敞开的目标里，选择这一个或那一个能够保证他日后获得自己的特长和努力的最佳成就的目标。他可以去谋求固定的或自由的职业，如果它们能够像他预料的那样给自己提供机会脱颖而出，提供机会自立门户，不依赖他人，甚至也不依赖自己的父母和宗族；或者让自己在他所有的亲朋和熟人中出类拔萃，在个人之间受控制的竞争中做出某种特别杰出的、独一无二的、不寻常的和“伟大的”事，或者成为这样的人。因为，在这类社会的价值序列中，所有这些都享有很高的等级，能为个人赢得荣誉、尊敬、掌声甚至是崇拜。

但人们自然也会因此犯错。这就是上文所讲的风险。原因在于，由如此这般的社会构架提供给个人奋斗的成功机会，相对于具有这种奋斗意志的人的数量，总是少而又少的。我们很难估计，在一个特定的社会集体中，在一个给定的时期内，这两者的悬殊究竟有多大，虽然存在着它们上升或跌落的征兆。不过，我们在这里可以先把这个问题放一放。不管情形究竟如何，这种不相称可被看做在这样的场合下具有重要地位的问题的一个例子。

我们在这里所关心的并非是单个个人与生俱来的某种追

求，某种非社会的、自然给定的个体追求与挫败这种追求实现的社会结构之间的种种失衡。毋宁说，我们关注的是单个个人习得的，经由特定的社会机构和经验制造出来的那种个人追求，那种就是在这样的情况下，也无法由他所在集体的社会设施本身来保障其实现的个人追求。

自然，这种性质的不相称在许多社会里，特别是在许多正实行或已经工业化的国家社会里都存在。但毫无疑问，在非专制型的国家社会里，即在有着较强劲的个体化运动，在有着由社会本身给定个人的较大余地的选择和自我责任，以及在有着把对个人独立性的追求看做是自我理想之要素的深厚传统的国家社会里——这样的不相称会比在专制的国家社会里表现得更强烈。不管这种不相称是隐蔽的还是显而易见的，其征候在前一种社会里要比在后一种社会里更为明显。它们在艺术和科学，在报刊和杂志，在哲学言论和日常的惯用语中都有表现。

而在这里更主要的是，这些征候总是一再把自己表现为横亘在"个体"和"社会"之间的一条恒定的断裂和对立，在一定的意义上，这种断裂和对立的根源完全在于人与社会之间的结构。有些学者，尤其是弗洛伊德，都显得很乐于把这种性质的对立看成是人生在世的一种不可改变的事实，看成人的生命的一种悲剧性的基本形态，人们只能心甘情愿地接受它，就像接受你所爱的人的痛苦、不幸和死亡那样。他们乃是把这类问题作为某种多多少少不言而喻的东西来探讨的，因此，总是一再得出这样一种假定：这里关乎的是两个各不相关、各自存在的给定事态之间的矛盾对立，即那种无法改变的，在人类中间无处不现成在场的矛盾对立，而不论人们是否把这样的给定事态设想成某个"外在于社会的个人"和某个"外在于个人的社会"，或者设想成某个"外在于社会的自然"，某个与"非自然的社会"截然对立的自然

的表现形式，情况都是如此。

就这样，这些在一定的历史—社会发展的过程中出现的，并且与某一特定的人类境况相关的问题，现在也往往让身陷其中的人类自己觉得，它们在根本上是人类的永恒问题。像上文例举的那些失衡的例子，就表明了某些社会的特征，在这些社会里面，作为个体的个人已在很大的程度上和在没有身体暴力的情况下被卷入具有严格规定的，却几乎波及各个方面的竞争活动之中，为的是去赢得一些照某一相当确定的社会价值和等级秩序来看是极有价值和值得争取的机会。对那些把自己的愿望瞄准了这类机会的大多数人来说，这样的机会总是因为这个或那个原因可望而不可及。而对那些赢得了机会的人来说，它们随即就能带来各种各样的回报，要么是感到自我和意义的实现，要么是拥有财富和权力，或者是享受荣誉和富足；在机会和回报之间往往就是这样或那样的配套组合。

这些在一种如此特别的社会里对单个人所产生的问题，有其独特的性质。单个个人从孩提时就接受调教，以养成比较高度的自我规范和个人独立性。他要习惯于去和他人竞争；他从一开始就把学习当做某种能给他带来掌声，并且对此感到自豪的事情，他了解到凭借自身的个性，凭借他个人的努力和业绩使自己有别于他人和脱颖而出，这是有价值的和值得想望的事情，于是，他学会了在如此这般的成功中去寻找满足。但是，在任何这样的社会里，人们能够据以与众不同的方式，和人们在其中能够让自己出类拔萃的领域，这些同时都被规定了极其严格的界限。在这些界限之外，对个人的期望则完全相反。在那儿，一个人被期望不得与别人不一样；倘若这个人表现得与众不同，就会招来反对，蔑视和通常是极为强烈的对他的排斥态度；与此相应，这个人的自我驾驭就得这样来设定，他的行为和表现在这里

不能超出既有的规矩，他要与所有其他人一样，并且与他们保持行动一致。但要人顺从一个方向行事，常常并不比人在其他方面与众不同容易。可以肯定，要在具有与别人同样的行为方式和成为独一无二的及与众不同的人这两种能力之间保持恰当的平衡，这绝不是一件容易的事——我们只须想想经常被人们讨论的伟大艺术家的问题，托马斯·曼就曾努力探讨过这一问题，或者也不妨推及学者、政治领袖、企业主和其他许多群体的人，想想他们特别出众的个性的问题，我们就能发现这样的例子。想在这两者之间寻求某种平衡，这本身就会以这种或那种形式造成个人性格的紧张。但不管人们对这种紧张怎么看，它们都不是在"个体"的外在于社会的自然需求和某一外在于个体的"社会"的非自然要求之间的紧张，而宁可说，它们是单个个人所面临的，与其所在社会行为规范的那种特定模式相联系的困难和紧张——这种特定的模式同时还以这种或那种形式规定了单个人自身个体性的行为驾驭。一言以蔽之，它们是**社会之内的**各种不协调性，是表现于这个观念中的不协调性：在个体的"内在世界"与社会的"外在世界"之间存在着某种永恒的紧张和断裂。

同样的情况也见诸这样一些困难，它们之所以产生，是因为个体的追求，如努力去与众不同，成就某种特别的事情和以这种或那种方式发挥个人的才干或技能去寻求个体存在的意义和满足，仅仅在少数场合下才能如愿以偿。一方面是相对来说少数人因为达到了某个这样的目标，因为在个体的角逐中取得成功，尤其是因为他们不同寻常的、超出一般——在这个词的字面意义上——的业绩而获得的满足。与此相对，另一方面却是为数极大的大多数人要么朦胧地、要么明确地感受到的不满足，他们一次次亲身感受大大小小的胜者寡、败者众的竞争和未能赢得

所希望的东西的苦涩，他们一天天衰老，却远远未实现年轻时为自己定下的那些宏图大志，只好抱残守缺。与前者的那种实现了人生意义的感觉形成对照的，是后者这里的普遍的失败，没有意义和一事无成、沮丧和负罪感，甚至是人生此在的无意义这样的情绪。就算是在这种情况下，单个个人的本性与在这种本性之外的社会状况之间的不相称性的观念，也成了这些当事人自己反思他们的命运的独特的形式之一。认为某种绝对是自然给定的个体性是与某一"外部的"社会截然对立的这种由社会前定的思想模式，在这里也可以用来说明以下一些现象，它们是社会内部不相称性的产物，是个体追求的社会导向与这种追求获得成功的社会可能性出现失衡的产物。

有这样一系列的现象还大都不为我们的观察和思考所注意到，因为，对于凡此种种内在于社会的不相称性，人们是按照像"本性"与"社会"这种显然相互排斥的对立形式来思考的。例如，我们会想到一种还几乎没有一个确切的词来命名它的现象，这就是或许能被我们称之为"社会的压力"的震荡，确切地说，是一定社会集体的"内在压力"的震荡。不论这种震荡在当时是与拥有失业救助的工业化国家中上升的失业率有关，或者，还是与在一个还是高度农业化的国家里，受过高等教育的年轻人数量太多，从而无法提供足够的，与这些年轻人的志向相当的职位这种情况有关——在这两种以及其他许多种情况里所涉及到的，并不简单地只是个体的自然需求，如本性使然的饥饿与满足这种需求的社会机遇之间出现了失衡——事实上，众多的单个个人的饥饿和死于饥饿本身，很少能导致某一社会的内在压力的震荡，除非匮乏和饥荒本身始终与社会造成的和指向社会的个人奋斗相关——在这里所涉及的无非是个人的追求与社会为这种追求的成功所提供的机遇之间的不相称性。

六

以这样的方式来审视不相称状态，或许能帮助我们看清许多相关的讨论是不充分的，在这些讨论中，人们一直在这样一个问题上纠缠不休：是把“个体”置于“社会”之上，还是反过来，把“社会”置于“个体”之上？好像现实中的事情真的就如同晴雨指示箱[1]中的情形那样，是非此即彼的。严格说来，我们纯粹是在语言上使“个体”和“社会”彼此立于对立面的，就像它们是两个互不相干的东西。另外，出现于拥有不同的信仰和价值体系，并且这些体系的产生是为了相互攻讦的国家集团之间的种种冲突，很大程度上造成了一种局面，使得甚至在日常生活中，在诸政治派别的纷争中，另外也在哲学、社会学、历史学和诸多其他研究领域里，上述性质的问题也常常打着“非此即彼”这样的旗号。个人幽深的被归属状态，个人不是囿于这一阵营，就是囿于那一阵营的价值秩序和信仰理念的这种几乎理所当然的被束缚性，都一再导致人们在试图厘清个体与社会之关系实际是怎样的时候，却把敌对阵营的战斗辞令摆在了优先地位，而这样的辞令表明的首先是，这种关系应当怎样。

如果我们能从无数次的为权力和价值问题而开战的战火硝烟中走出来，那么，摆在我们面前的事实问题就不会落入这些思想模式中，它们执意以截然的两分对立形式，将所有实在表述成坚硬的、泾渭分明的非此即彼。摆在我们面前的毋宁是这样的问题：在由诸个体构成的社会组织的要求，与这些作为个人的个

[1] 晴雨指示箱：一种家用仪器，做成小房子形，随着大气湿度的变化，会从里面分别走出单个的男性或女性的小人像。——译注

体自身的要求之间，需要达到某种平衡。亦即是这样的问题：是否以及如何能够使比如某个国家组织和它的各种机构更好地与身处其中的单个个人的目标设定和需求协调起来，是否以及如何能够使单个个人的目标设定和需求更好地与恰是由它们一并构成的国家社会的功能织体的要求协调起来。

在社会生活的实践中，人们无疑经常会遇到如何更好地协调和平衡的问题。但人们用以解决这类问题的概念工具，多数时候仍受那些论战辞令，如“哼，这是个人主义！”“哼，这是集体主义！”的截然对立的非此即彼的叫喊的影响。如果人们能冷静地思考一下，就不难发现，这两方面只有统一起来，下面这种情况才有可能：作为社会集体，人类的一种无纷扰的共同相处，仅当他们作为单个个人社会地形成的需求和目标能在其中获得极大的成功和满足，才有可能；个体目标的最大满足，惟当由他们的行动构成和维持的社会结构不会不断造成团体间和个体间的破坏性紧张时，才能达到。然而，事实上，尤其是在复杂的工业化国家社会里，人们在这条道路上还没有走得很远。不管是社会组织与聚集于其中的诸个体的需求和目标之间的那种协调，还是单个个人与作为整体的社会功能体系的要求之间的协调，这两方面始终在很大程度上听凭于偶然机运，或者始终逃不出千篇一律的，被认为是理所当然的运作方式。在这两个层面上，无谓的冲突、失败、受挫乃至崩溃时有发生。我们还不大有能力将单个个人的需求和目标设定的社会形态，比如通过教育这一形式，与社会的功能分工和组织系统这两者更好地统一起来。在现存的国家社会的生活秩序中，这两方看起来总是不是这一方就是那一方一再受到亏待。人们惯于在自我经验中划出的作为个体的自我与“外部”社会之间的分界线，那种将两个不同的词所指的东西当做两样不同的东西，每一样东西都具有其自身

的价值和意义的倾向，社会目标的硬化为截然对立的价值观，所有这些，都导致人们在行动中就像在思想中那样，都先验地断定个体和社会之关系**理应**如何，而不去确保我们所确定的那种选择与实际所**是**的那种关系相吻合。人们往往对一种最佳的治病疗法坚信不疑，却没有事先在了解实在事实的基础上，作出相应的诊断。这里的问题在于，一些与个体和社会之实际所是的关系较为相符的思维模式，是否能摆脱那样一些思维模式所设的屏障，这些思维模式所表达出的首先是人们相信和希望这种关系应当怎样。

通过指出人们今天频繁遇见的个体与社会的种种诉求之间存在的各种不协调，并非是个体的外在于社会的自然需求与某一外在于自然的社会诉求之间的互不兼容，而是个性结构和社会结构之间特定的矛盾对立，后者在欧洲工业社会和其他处于相同发展阶段的社会中构成了那些**内在于社会**的诸多难题，这样，我们就在解决问题的道路上迈出了一大步。我们今天对这类问题之所以能有较为清醒的认识，主要得益于在诸如社会学、心理学，尤其是在社会心理学这样的人类科学领域中已有的持续不断的研究工作。但对个性结构和社会结构之间的互动关系的科学认识，目前仍相当有限。通常，人们在进行这方面的研究时，其出发点乃是基于这样一种预设，即：在这两类结构之间能够按所谓自动的方式和完全自发地产生出某种前定的和谐。事情倒有可能是这样，在较为简单的社会里（目前已出现众多的对这类社会的研究），个性结构的基本模式，或者（按卡迪耐和林敦所说的）所有个体的变量赖以展开自身的个性基本结构，很少是对抗型的，所以，这样的个性基本结构在处于急速发展过程中的复杂的民族国家和工业化国家里，就不如在较为简单的社会里更容易与相关社会集体的基本结构保持一致。但毫无疑问，即

使在民族国家和工业化国家中，尽管产生了全面的分化，社会仍然积极推行通过传播——尤其借助家庭和学校——某种共同的民族传统的无可争辩性来达到对个体行为，对言说和思维方式，对情感控制，以及特别是对良知和理想教育进行统一的塑造，其目的在于在每一位集体成员那里（不管他们之间有着怎样的不同），充分凸显其个性结构的一种共同的基本模式。也许，人们在与其他民族团体成员的交往中，会比在与本民族团体的成员交往时，更能意识到个性结构的这种共同性。德国人在与英国人、法国人和美国人交往时，会比与自己的同胞交往时更能看清自己的这种全社会共有的个性结构的基本模式，反之亦然；对于如何识别社会现象这整个的问题来说，这一事实不无典型的说明意义。

不过，也存在着某些个性结构的独特性，这些独特性与高度分工化的国家社会的一般固有特性是联系在一起的。单单是这些独特性就已经表明，人的个性结构的基本模式，既非必然地在其自身中就是和谐的和无矛盾的，也非必然地就与相应的社会结构保持着完全的一致性。高度的个体化程度，高度的个人独立性，以及往往也是高度的孤独化——这一方面反映了这种类型的社会秩序的特征，并且也是这种社会秩序在一定的方面，也许是为了自己能持续存在下去，所必然要求的；另一方面，它们又常常与愈益复杂化的，并且对单个人来说越来越看不懂的相互依赖的链式织体不能完全保持和谐。单个人多数时候则由于他的那些被社会培植起来的需求本身，而卷入了这条编织了越来越多的其他人的相互依赖的链式织体。这个独特的错综复杂的织体混合着独立性与依附性、必然性与自觉自为决断的可能性，以及自觉自为决断的不可能性，混合着对自己负责和对国家的服从，因此，恰恰是这个奇特的错综复杂的织体有可能引发剧

烈的紧张冲突。一边是想要完全独自地成为某种立于社会对立面的人，把社会当做某种外在的、碍手碍脚的东西；一边又想完全融人自身所在的社会，两者难舍难分。有个人自立的需求，就有个人归属的需求，两者同时进行着。在那种要参与和要被容纳的感受里，常常混杂着不搭界和分立的意识——“这与我有何相干?”——进而，如前所论，在要成为某种独一无二的和非凡的人物这种目标里，同样混杂着不愿出人头地，而要随大流的盘算。一方面人们可以对愈演愈烈的征服自然之举大加赞叹，或者至少，不管有意无意，从中攫取好处；另一方面又竭力抱怨和谴责对自我的大肆控制和因此必然出现的对短期冲动的压抑。根本上说来，无人能知道，那个在不同的民族共同体中都盛行的控制冲动和情感的相当奇特的模式，和那些迫使个人遭受的常常是相当严重的挫折，是否以及在多大程度上对劳动分工网络的运作是实际必然的，或者说，其他类型的、较少浪费和较少冲突的模式是否也起着一样的效果。人们同样也不知道，在这些民族国家中被人们合乎传统地使用的使未成年人适应他所在社会的生活的方法，是否就与这种目的相称，或正相反。

但所有这些问题——与此有关的整个问题域——不过是又一次表明，在各门具体的人类科学中发展起来的事实知识和人们在这些学科中提出并试图解决的诸多问题，是多么有力地促使人们也去探讨一般社会和个体的关系这个基本问题，去检审那些与这些话语相联系的既定的观念。事实上，如果我们把散见在各个不同学科中的研究结果汇总起来加以审视的话，那么，下面这一点就再也明白不过了：人们在思考凡此种种的问题时已习以为常的那些范畴、那些思想模式早已无法胜任它们的任务了。

第三编

我们—自我平衡中的演变
（1987）

一

有各式各样的概念供我们用来表达与单个个人有关的和与组成群体的人有关的东西。在第一种情况里，我们说这是个体的现象；在第二种情况里，我们说这是群体的或社会性的现象①。我们今天使用"个体的"和"社会的"这两个概念时往往暗含一些其他的意思，以至让人觉得，人们在运用这两个概念的时候，不光是指出了某些区别，而且也道明了某种两分对立。

像其他许多具有拉丁语根源的概念一样，"个体的"和"社会的"这两个概念在所有欧洲的语言中都有自己的替现语(Repräsentanten)。这些替现语都指示出这两个概念的某种共同来源，即它们均出自于中世纪由多少是博学的广大教士阶层组成的社会群体，这些教士学者们使用的是某种特别的、处于不同发展阶段上的拉丁语，并且把后者当做经典的语言来加以言说和书写。今天，操欧洲语言的人在使用"个体的"和"社会的"这类概念时，往往是脱口而出了。他们通常没有机会去思考这两个术语在他们各自社会的概念资源里——更不用说在所有社会的概念资源里——并非向来是现成在手的，也没有机会去追问，他们自身社会的哪些进程、哪些结构的固有特性导致了这些概念的出现，导致了人们对它们的那样一种使用，那种把它们作为人类交往的理所当然的手段的使用。显而易见，这两个概念在它们被运用到了理所当然的地步的社会里，拥有的是某种特

① 这里译成"群体的"和"社会的"原文是"gesellschaftlich"和"sozial"。从本篇开始，埃利亚斯较多使用了"sozial"这个词，与"gesellschaftlich"相比，该词偏重突出"社会机制和结构的，具有国家社会特征的"意义。如果在一句话中不与"gesellschaftlich"发生冲突，我们仍把它译成"社会的"或"社会性的"。——译注

定的功能。像其他概念一样，它们在那些社会里具有工具的特征，因此，它们能够见证这些社会特定的结构特性。但是，我们必须尽最大努力与我们自身拉开距离；只有这样，我们才能使自己明白一个事实，这就是：不论在当今的一些社会里，还是在过去我们自己社会的某些发展阶段上，像"个体的"和"社会的"这样的概念，就它们当前的意义所指而言，并不是现成就存在的；只有这样，我们才能自问，是什么样的命运，是哪些社会进程曾经导致人们去使用这两个概念，并且把这样的使用保持了下来。一旦我们这样去追随它们的足迹，我们就会发现，如此这般的概念往往是以相当奇特的方式从某一社会可用的语言手段中逐渐产生出来的。

正像眼前这本书的书名已经表达出来的，如果不能够越过"个体"和"社会"这两个概念的彼此对立去思考问题，如果把这种对立性简单地看做是不言而喻的，那么，我们就会走上歧途。被挤压进这一方面的语言惯用法，相对说来，它还是在较近期才出现的。能够让我们免受其害的做法是，责问这种用法的正当性，而且至少借助几个有代表性的样例，证明这种概念并不是简单地现成上手的。最低限度，我们可以粗略地勾勒出它们是怎样出笼，又是在何种情况下进入语言运用中的。

让我们以围绕"个体"这个中心概念展开的概念家族为例。"个体"的概念在今天首要的功能是表达这样一点：在整个世界里，任何个人都是或者理应是某种自主的、某种自行自我规范的人；同时，这个概念也表达出：每个个人在一定的方面都是有别于所有他人的，或许这里也要加上：都理应是有别于他人的。当人们这样来使用这个概念时，事实和假设就很难分清彼此了。能够刻画我们这个时代较发达社会的结构特征的，是以下这种情形，那个使人们得以相互区别的东西，亦即自我一认同，被赋

予了某种更高的价值,相比之下,人们却不太看重那个为他们相互共有的东西,即不太看重我们—认同。占上风的是前者,是人们的自我—认同,而不是人们的我们—认同。对于这一点,我在下文中将做进一步的说明。但像现在这种我们—自我的平衡,就是说,为了自我—认同之故,人们的这种明显的倾向性,完全不是不言自明的。在人类早期的发展阶段,我们—认同往往是优先于自我—认同的。人们借助[自我—认同的]不言自明性可能是希望,在现时代较发达的社会里,"个体"这个概念在人们的交流中应被看成是对自我—认同的优先地位的表达;但这种不言自明性也可能会使我们误认为,对自我—认同的这种优先设定,在任何社会的任何发展阶段上都同样存在,并且在任何时代,在世界上的任何语言里,过去和现在都现成地存在着与此相当的概念。然而,实际情形却并非这样。

我们不妨想想希腊人和罗马人的古典语言。雅典和罗马城邦国家的社会都曾给这些语言打上烙印;在这些社会的发展过程中,还未曾有过塑造语言的社会阶层旨在反对城邦国家的运动,相反,这样的运动在欧洲的近代发展中却一直存在。此种性质的社会运动起到过巨大的作用,影响了人们今天不管用"个体"还是用"社会"这两个词语所要表达的那种意义的形成。在这两个概念当代的含义中,不仅包括了关于个体和社会完全是截然地和公开地对立的观念,而且还包括了一种普遍的、尽管不那么公开的对抗国家的意识。但古代罗马共和国曾是一种社会发展阶段的古典范例,在这个社会发展阶段上,单个人对家族、对部落或者国家的归属感,或者他的我们—认同,在我们—自我平衡关系中占有比今天高得多的分量。因此,当时的我们—认同也完全脱离不开那些构造语言的阶级关于个体的个人所形成的观念。设想一个孤独的人,一个一旦褪去了所有我们—牵连

的如他或她所是的人，一个一旦个体、一旦独自个人被赋予某种极高价值，以至所有我们—关联，比如氏族的、部落的和国家的归属性都显得不怎么重要时的如他或她所是的人——这样一种关于非群体的个体的观念，在古代世界的社会实践中还远在人们的视野之外。

与此相应，在古代西方语言中没有与"个体"这种概念对等的表述。在雅典以及古罗马共和国阶段，氏族的或部落的或国家的归属性在人的形象中占据着无条件的地位。尤其是在古罗马共和国，我们可以见到氏族代表之间为争当执政官或谋求这个职位而进行的常常是相当激烈的竞争。一个个体的人乃是当下每个人，而无关于其在国家中享有什么地位。希腊语中*idiotes*这个概念含有贬损的意思，表现出古代希腊人对于某个置身于国家公共事务之外的人所持的看法。在这个概念丰富多彩的含义中，我们发现既有相当于我们今天说的"Privatmann"[无公职人]或"Laie"[草民]的意思，又有如"孤僻人"、"无教养的人"或"愚人"的意思。*persona* 这个拉丁语概念或可看做与近代的"个体"概念意思对等。但这个拉丁语概念完全不具有像今天的"个人"和"个体"概念那样的高度的一般性或综合程度。拉丁语 *persona* 概念当初指涉的还是某种完全特定的、完全可把捉的东西。它最先是指演员戴的面具，表演者借助假面之口说出他们要说的话。有一些学者倾向于认为 *persona* 这个词是从动词 *personare*——相当于"穿透而出声"的意思——派生而来的。这是可能的，但也仅仅是一种推断。从面具的这种可把捉的开端开始，渐渐演化出 *persona* 这个词的其他一些具有细微差别的含义，比如演员承担的角色，或者所扮演人物的特征。但在古希腊罗马时期，*persona* 这个词始终停留在特殊性的这种比较高的层次，即，相对于今天的个人这个概念，它始终停留在一

般性的某个较为低下的层次。至于 *individuum* 这个词，在古典拉丁语中是不为人知的。自然，古代罗马人大概像所有其他族类人一样，知道每个个人都有其自身的特别之处。他们知道，布鲁图斯与恺撒，屋大维与安东尼是各不相同的人，而且也肯定知道他们各不相同到何种程度。但在他们的社会中，就那些构造语言的阶层——主要是书面语言的拥有者——来说，显然并不需要某种整合性的普遍概念，某种能表达以下意思的普遍概念：每一个人，不管他或她从属于哪一类群体，都是自立的，独一无二的，都是有别于所有他人的，而且同时都是特别看重如此这般与众不同性的人。在西方古代世界的社会实践中，单个个人的群体认同，或者他的我们—认同、你们—认同和他们—认同，还担任着比自我—认同重大得多的角色，以至于不可能需要一个把单个个人表示为准—非群体实体的普遍概念。

这里，我们遇到了社会学在其直接的实际操作中的一些新颖的理论工具。概念和概念发展的工具特征，应该说因此变得多少明显起来了。以过程社会学的观点看，若将概念的发展视为社会演变的某个方面，那么，概念的发展就同时具有了某种说明功能。由于在本书中大量地谈到"个体"和"社会"这两个概念，因此，人们如果能清醒地看到，如今在那些较发达的社会里——而现在在还欠发达的社会里也越来越是如此——人们往往毫不费力地就懂得使用具有相当高的综合水平的概念这一情况，并不是那么不言而喻的，那么，这对我们将不无帮助。

若在从前，人们在此可能会去谈论"具有高度抽象性"的概念。但"抽象性"这个表述是会误导人的。抽象性概念出自知识发展过程的某个时期，那时人们心照不宣地遵循一个预设前提，这就是：可以把单个个人，把独自孤立的个体看做是某个概念的制造者，进而也看做是概念的绝对原创者和肇始者。在这个时

期，若认为某个个人通过排除个案的特殊性，即通过抽象化的方式，将个别概念转化成为某种一般概念，这在当时是能够被认为具有说服力的。但以过程理论的观点来看，情况就不同了。个人这个概念并不是经由某个单个个人的个体抽象行为才从古罗马的表演者概念 *persona* 那里演变而来的。在这里起作用的原是一个漫长的社会性过程，而且，从这一过程中产生出来的，并非完全是某种否定的东西，并非完全是对个别事态的特殊性的抹杀和对普遍共性或者一般性的抽取；由这个过程促成实现的，是对众多共同因素的综合通观，这种通观使得交流获得了某种全新的东西，某种从前未知的东西，并且把这种东西提升到理解的澄明之光中。个人这个概念——与它的祖先，即拉丁词的 *persona* 相比——展示出的不仅是预见，而且还是一种综合通观，一种站在更高的和崭新的瞭望塔上的纵览。

单个个人总是从已有的社会的语言资源和概念资源来制造概念的，这种资源是他或她从别人那里习得的。如果事情竟不是这样，那么，一个人在继续构造现有的语言，进而也是在继续构造现有的概念时，大概就不要指望别人会理解他了。这样，概念形成的这种个体性再造活动可能就是毫无意义的了。但如果我们学会将世界、社会、语言看做是某种没有起始的过程，就是说，如果被理解成概念构成的主体的，不再是某个准一非群体的单个个人，不再是某个仿佛从真空里为自己搜罗来一些新的概念的单个个人，而是一个社会的发展过程，一个常常被组织起来成为某种谋生单位，比如成为部落或者国家的社会的发展过程，那么，我们就不难看出，从专门的，或者像人们从前所说，从“具体的”概念（可是，难道概念能够是“具体的”吗？）到综合的或一般性的概念的过渡，也首先是通过上升到某种总是更综合的统摄眼光，上升到某种更高水平的综合才得以实现的。这里，我们

不应放过这样一个问题：如此这般的一种上升是在何种社会条件下才变得总是必要和可能的？对此，只须指出以下一点就够了：任何高度一般性的概念，或者说，任何处于高度综合水平的概念，都来源于具有相当专门意义的概念，或者说，来源于具有很大特殊性的、而综合水平很低的替现概念。过去，人们对此大概会这么说：所有“较为抽象的”概念都源自于“较为具体的”概念。然而，“具体的概念”实属似是而非[①]。任何概念，不管它表现出较低的综合水平也好，还是表现出更高的综合水平也好，都具有语言符号或者说书写符号的特征。为了行使它们作为交流手段和辨识手段的功能，它们必须是能够理解的，必须不单单能为某一个人，而且也能为某一语言共同体、某一特定的人类群体所理解[②]。

我们眼下拥有的许多语言手段，因此也包括我们拥有的围绕“个体”这个主导词形成的概念家族，相对说来是近期才出现的。在中世纪的拉丁语中，像 *individualis* 或 *individuus* 这样的词语最先还主要具有某种综合水平极其低下的意义。当时，人们只是用它们来表达某种不能划分的、不能分解的东西。比

---

① 或译作：“具体的概念”是荒唐之说。——译注

② 从前，人们可能是把下面这一点视为某种规律了，即较高综合水平的、与实在相一致的概念，源自其表现出某一低弱得多的综合水平的祖先（尽管在一些处于特别早期的发展阶段上的部落语言中，已经出现了一些具有很高综合水平的巫术概念）。然而，即便如此，这种认识也不乏这种特征，即认为概念形成过程具有某种可观察的规律性，某种不可逆的规律性。但这种概念形成的过程根本上也并不总是直线型的。比如，某个具有非特定的一般性的概念，可能会变得狭隘起来，成为说明一组特定的既有事实的专门概念，而同时又不丧失它的一般性。例如，个体这个概念，从前是指任何单个对象的惟一性；后来，随着时间的推移才局限于指称一个人的惟一性了。

如，直到十七世纪，人们还在说“神圣一个三位一体”[1]。在把*individuus*这个词用做标记某种不可划分的统一体的过程中，一种新的变化也出现在中世纪教会学者的语言交流中，极有可能正是这种变化构成了产生另一个较新的概念“Individuum[个体]”的桥梁。*individuum*[2]这个词在与形式逻辑问题有关的场合中，被用来表述一定种类中的个别项，进而又用来指不光是人类中的，而且是任何种属中的个别情况。但照当时看来，从个别的陈述中是推导不出任何东西的。因此，*individua*[3]在当时被看做是不确定的或含糊的。相应地，在逻辑领域里，*individua*并不具有特别高的地位。但经院哲学的造词法对这个概念的演变影响重大。可以这么说，在这一情形中犹如在其他许多情形中一样，是经院哲学基于某些我在此不拟详加论究的原因，根本性地导致了具有较高综合水平的概念的形成。如前所论，*individuum*这个中世纪的概念其时还完全不是专门用于人的。这期间大概首先还有一个十七世纪对该词的进一步的构造过程；那是新一轮的对从前在逻辑和文法领域里被当做普遍概念来用的概念的专门化过程。教会哲学家们发现，这个世界上的每一事物从某个角度看，都是一个个别物，或者说，都具有惟一性。在我的屋檐下有燕子飞来筑巢，它是独一无二的，是一个体事物。因为此时此刻在此筑巢的不是别的燕子。那些矗立于山崖的松柏经受风吹雨打，每一株都长成了独特的形态。一只苍蝇此时此地在窗子上飞来飞去，它是一个个体，再没有另外的哪一

---

① 此处的原文是：“Heilige individuelle Dreifaltigkeit”，通行的译法应该是“神圣三位一体”。但为了突出其中的“individuelle”，以衔接埃利亚斯接下来的论述，译者有意在译名中多加了“一个”。——译注

② individuum是前一个词“Individuum”的中世纪拉丁语写法。——译注

③ individuum的复数形式。——译注

只苍蝇在这样飞来飞去。阿尔卑斯山的勃朗峰是独一无二的，没有第二座山峰有它那样的轮廓。每一个别的存在物都有其个体性的历史和自身的独特性。经院哲学家们认识到了每一种类的个别事物的这种特性，并且为此构造出相关的词语。此举给词语的不可预见的进一步的演变过程带来了诸多后果。

一旦我们看清了[概念]在经院哲学领域里的这种不断向着更高的发展阶段的攀升过程，个体这个概念使我们面临的问题也许就变得更加清晰了。个体这个经院哲学的概念再现的是所有的个别情形，但为什么对所有这些个别情形的惟一性的认识，复又变得狭隘起来，竟至这个个体的概念最后还是一味地用于表明人的惟一性了——这是怎么一回事？很显然，这种情况乃是在社会的发展高涨到这样一个阶段才出现的，在此阶段上，在人们中间，或许最先是在属于完全特定的群体的人们中间，有一种需要变得强烈起来了，这就是人们需要彼此交流他们的独特性——更一般地说，是交流每一个人的独特性，需要彼此交流与别的所有人的生存相比他们自己的生存的特别之处。我们称之为文艺复兴的那个时代，其实就曾是这样一个时代，当时，在相对而言是欧洲最发达的国家里，有比从前任何时候都多得多的人得以从他们世代相沿的社群集体中走出来，并且跻身于比较而言更高一级的社会阶层里。不少具有商人或者艺术家身份的、享受城邦和国家待遇的人文主义者成了通过个人奋斗以增加社会机遇的典范。至少在十七世纪，最初可能始于英国的清教徒们，人们开始面临区分个体的事功和集体的业绩这样的情况。这是个体概念进一步发展的最初的时期之一，这种进一步发展随着十九世纪的进程，在社会愈益需要表达敌对的社会—政治运动和理念的语言手段这个背景下，便最终导致了一边叫做“个人主义”，一边叫做“社会主义”和“集体主义”的词语构成。

正是这些词语的出现，极大地促成了以下这种局面：在现代时期，“个体”和“社会”、“个体的”和“社会的”这些概念一经人们使用，就出现了仿佛它们真的事关相互敌对之物的这种情况。

二

倘若有谁也如我一般，自半个世纪以来一直在关心个体和社会的关系问题，他就会特别清楚地看到，这种关系并不是静止不动的。在那些对一个研究者的一生来说相当漫长的岁月里，它已经在一定的程度上发生了变化，并且这样的变化还在继续。

在最后一次世界大战前[1]，社会这个概念大多数时候暗指的是具有国家，或者也可能是具有部落这种组织形式的社会。社会学家一直视为传统遗产来继承的是这个观念，它认为社会和国家乃是科学研究中的两种完全不同的对象。为了要解决这样一个事实，即与这种“社会”概念有关的经验表象也同时包含了对社会的某些界定，一些社会学家就把社会说成是某种整体，或者也可能说成是某种系统。如此一来，他们便逃避了一种必须加以承认的让人不快的责任：一道这样的社会相对于其他这类社会的界限，多数时候与国家的界限，或者可能也与部落的界限是彼此重合的。但是，不管人们在社会学的概念构造中多么费力地去掩饰社会的界限与国家和部落的界限的同一性，那时在科学研究的实践中，多数时候都分明是，并且始终是国家社会成了被人们看做是社会的那个东西的模式。不仅社会学家的理论工作，而且也包括社会学家的经验研究，通常都与国家范围内的社会事件相关。即便在人们说到某一社会的发展时，这种谈

① 指第二次世界大战前。——译注

论所涉及的，比如在卡尔·马克思那里，一般都是在国家框架内的发展状况。人们最多不过是在不同国家范围内对各种事件做相应的比较；比如，迪尔凯姆[①]在那本著名的论自杀的书里就是这么做的。与此相反，那时作为社会学研究的框架概念的人类概念倒是格外地含混不清了。另外，在这个概念上还粘连着那种讨厌的启蒙理想的怪味。

社会学的这种陈旧的模式，它的这种较早期的阶段——那时，以部落和国家为其组织形式的社会单位给这种社会概念提供了模式——总的说来也是与社会的现实相呼应的。当时尚处于迫近汽车和空中交通诞生的社会发展的前夜，多数国家和国家集团之间在时空上彼此相隔得还十分遥远。电话、广播和电视这些东西尚处于幼稚期。全球性的旅游和物资流通还比较受限制；表现在世界各国间的互为依存关系的总体网络方面，情况也是如此。随着二十世纪的进程，这个网络开始变得日益密实了。但对此，人类自己只是在很有限的范围内，只是十分模糊地意识到这种情况。他们还不习惯于一种着眼于社会性历程的思维。那时几乎很少有人明确并直接地谈论迅速发展的人类的一体化过程。人们很少认为，从长远看它是一种无计划的社会进程。所以，国家间距离的缩小，人类不断的整合过程，在一定的意义上都是悄无声息地进行的。它们还没有作为一种全球一体化的进程突入人类的经验领域。

人们可以先不去追问：这期间知觉方式的转变在多大程度已经能够跟上社会的转变。但是作为社会学家，我们今天再也

---

① 埃米尔·迪尔凯姆（亦译为涂尔干）：1858—1917．法国社会学家，被认为是建立西方社会学独立学科的社会学家之一。主要著作有：《社会劳动分工论》（1893）、《社会学方法的规则》（1895）以及《自杀论：社会现象研究》（1897）。——译注

不能不顾这样一个事实，这就是在我们这个时代，在越来越大的范围内已不是单个的国家，而是分裂成诸多国家的人类，是作为社会统一体的人类，正成为许多发展事件和结构变化的参照框架。如果不考虑这种着眼全球的参照框架，那么，我们在社会学上对这些发展事件，对这些结构性变化就既不能做出充分的诊断，也不能提出足够的说明。向着某种新的整合层次的突进正在开始，我们可以广泛地观察到这种动向，这就要求在社会学领域里有所突破，达到一种新的综合水平。在世界各地，部落组织业已丧失它们作为自治的、自主管理的谋生单位的功能。在人类日益整合的进程中，许多国家都在其主权方面承受了巨大的损失。就像其他的社会进程一样，目前这种全球一体化的过程也确实完全有可能会出现反复，而且在一定的情况下会反复得相当突然。但如若不出现这种情况，我们将迎来这样一个时代，那时将不再是单个的国家，而是人类的国家联盟必然要充当规范性的社会单位，充当被人们理解为社会的那个东西的模式，并且因此充当某种参照框架而被运用在许许多多社会科学的研究活动中。

与此相应的是，如今提出的关于个体和社会的关系问题在某些方面已与五十年前有所不同了。那时，我们这个世界上只有不足今天半数的人口，确切地说，只有相当于今日世界人口的百分之四十的人口。世界现有人口的这个数量，不论对理论方面的还是事实方面的对个体和社会之实际关系的研究，都不无重要性。这个世界有着五十亿之多的个体。人的社会，即人类，现在无非就是如此之多的个体的总和。只不过，这五十亿的个体不可能像从前的某些社会理论，换言之，不可能像马克斯·韦伯的行动理论所展示的那样，或是单独地，或是松散地聚在一起四处行动于这个世界。几乎所有的这些人都被组织起来，成为

各种多少是固定的集体组织。只要我们再仔细观察，就会很快发现，人类这个巨大的联合体乃是由相对说来数量较小的一些中等大的、我们称之为国家的集体组织组成的。要想在我们这个时代汲汲于国家形成的过程，这并非是一件容易的事情。不过，作为一种粗略的依据，说明下面这一点也就足够了：目前的人类由大约一百五十个国家组成。这些国家中的大部分是这样一些组织单位，它们均拥有上百万之众的人类个体；少数国家的个体成员超过一亿，有惟一一个国家统辖着超过十亿的人口。所有这些国家都在较高或较低的程度上互为依存，这种相互依存有限于经济方面的，有采取单方或双方强权威慑的，或者有时候是直接诉诸武力的，有采取传播来自某些中心国的自我规范模式和其他行为或感受模式的，也有表现在对语言模式和其他文化模式的接受上的，以及等等基于其他方面的依存关系。

因此，在我看来，社会学家若把这个对众多单个社会事件的全球性参照框架当做某种静态模式来看待，这显然是不够的。这里关系到的不是某种静止不变的东西。人类目前正处于一种大规模的整合进程中，与这个进程相伴相随的不光有许多从属性的离心趋向，而且，它也可能随时被某种占了上风的反整合过程所取代。不过，目前占据主流的暂时还是这种指向更全面和更牢固的人类总体整合的发展方向。对理论的以及经验的社会学研究活动，包括对这些研究工作在社会实践中的运用而言，把握目前这样一种进程的各主流方向，仍具有重大的意义。而且可以十分肯定，这还不仅仅是对社会学家具有重大意义。人类对未曾预料到的发生在自己身上的事件需要有一个了解的过程，但这是一个漫长的过程，而且这个过程多少在一定程度上滞后于社会性过程，滞后于一定的社会总是处身于其中的社会性过程。在这个意义上，特别重要的是，我们自己不要被一些愿望

和理想误导，不要把人们当做理想去追求的东西与实际发生的东西混淆起来。举一个例子可能会更直观地表明这一点。

许多由原来较低水平发展到其时较高水平的社会性整合过程，它们所具有的种种固有特性之一，是与这种发展相关的从一个层次到另一个层次的权力转移。当过去那些自治的部落组织集合在一起形成各个自治国家时，部落独断的权力资源为要促成国家独断的权力资源而自行削弱。此时，部落中的单个成员，或者个体的生活越来越远离了社会原来的那些权力中心，那些其代言人曾在许多方面决定他们的命运的权力中心。从前，部落组织在做决策时，部落的各个成员在多数情况下都有参与其中的机会。当部落在社会整合过程中一步步地把行使权力和做决断的机会让渡给国家专断以后，这样的机会也就越变越少。换句话说，个人在与社会的关系中因为这样一种整合过程的缘故首先就失去了权力机会。某种与此完全类似的现象，如今也出现在国家层级的权力机会向洲际和全球化层级转移的场合中。眼下，我们正处在这样一种一体化浪潮的早期阶段。然而，即便是在这一阶段也显而易见，个体的国民虽然在那些实行议会制的国家中艰难地争取到了下述权利，即在有限的范围内通过在国家范围内的选举现在也能按自己的意愿稍稍决定那些操纵他们的命运的人：但他们几乎绝不会有机会影响全球一体化领域内的事件，比如就影响不到美苏这两个世界强国之间的关系的进程。

我的一些读者们也许会希望我给他们仅仅报告人类发展历程中那些美好的、积极的和让人高兴的方面。但这样一个选优法却不折不扣地应验了人们所讲的学者的篡改（*trahisom desclercs*）。大家尽可以对目前有增无减的人类一体化进程表示欢迎或不欢迎。但有一点是确定无疑的，这就是：这个一体化一开

始就加剧了个体个人在与人类首脑层的运作的关系中的无能状态。

传统的有关个人自由意志和决定论的哲学讨论，都充斥着各种理念，局限于对人的自由与人的本性之关系的解答。而且，即便这样的讨论通常也是纯思辨式的，绝少去尝试随时吸收生物学关于人的本性的独特性的知识成果。传统的这种研究方式的局限性，尤其突出地表现在这一点上：建立在人与他人共同生活基础上的决断的有限性这个问题，换句话说，也就是这个问题的社会学层面较之它的人性层面，在神学家和哲学家对该问题所做的传统解释中，只扮演了一个完全微不足道的角色。于是，这种关于个体自由的讨论总是一再表现得自己是关于某种对所有时代一直毫无变化地和一惯如此地给定的东西的讨论。个体决断的自由空间一旦成为社会学问题，情况就不同了。这个自由空间现在是处于变化中的。人类的整合中心和相应的权力资源由部落层级向国家层级的转移，会导致个体的权力丧失，但这种丧失是可以调整的，尽管只是在一定的限度内。它可以变成学习过程中的对象。只不过这样的学习过程需要时间。我们不会突然之间就处于某种我们所希求的完满状态。事情的关键在于人们所选择的行动方向。

人们常常抱怨现有的那些人类事务的中心机构的不完善，比如抱怨联合国的不完善，并且在这样看待这些机构时，好像它们就应该体现某种完成状态。我们一点都不吃惊于居然形成了如此这样的全球性机构这一点。我们在这类机构中没有看出某种涉及整个人类的进程所具有的征兆，没有看出某种有着明确方向，正朝向有增无减的国家间一体化迈进的进程所具有的征兆，我们于是也常常没有认识到，在拿这些几乎包括了所有国家在内的机构做如此这般的实验之际，事情关乎的倒是一种人类

学习过程的不同阶段而已。一些不曾被计划到的因素增强了国与国之间的依存关系，缩短了它们的距离。人类不会一开始就懂得，他们必须去学习自己应该建立什么样的机构，以便能应对全球一体化的冲击带来的问题，而且他们在大多数情况下绝不是靠合乎事实的思维过程来进行这样的学习的。许多时候，人类是从苦涩的经验中进行学习的。过去，人类经历了两次世界大战，才使正在形成的国家联盟的那些虚弱的中心机构走上正轨。而今，许多人的希望，或许也要算上其中一些人所付出的努力，都指向了一个目标，那就是：不要再等到有了第三次大战的痛苦经验以后，才去进一步完善变化无常的国家联盟的中心机构，并且也因此使它们进一步发挥影响力。

人们通常还没有清醒地看到一个明显的事实，这就是：人类的这种一体化的强劲浪潮，这种也体现在像联合国或者世界银行这些初期形式的全球中心机构上的一体化浪潮，乃是一种十分漫长的、难以对之作出计划的社会进程暂时达到的近期发展，因为这种社会进程要跨越许多阶段，总是从较小的、较少分化的社会单位走向规模较大的、分工更细和更庞杂的社会单位。关于这样一个涉及面广、周期长的社会整合进程，我们似乎还应做出更多的讨论。不过，如能事先就把我们的注意力引到这种进程的一个不太为人注意，但在这里的论述框架中不乏某些重要性的方面，那么，这或许对我们能有所帮助。伴随着主流型谋生组织每一次从某种涉及人口较少、分化和复杂程度较低的形式过渡到一种牵涉人口更多和复杂程度更高的形式，单个个人在与社会单位，在与那些由他们自己一块儿构成的社会单位的关系中，其地位——简单地说就是个体和社会的关系——也随之以一种独特的方式发生了变化。如果我们做一次尝试，试着以较为简化的方式来表现这个变化的方向，并且使它接受更深入

的审视，那么，我们或许就可以说，人类组织的这种[对形式的]突破，向着形成一种新的，一种更加综合和更加复杂的主导类型[1] 的突破，乃是与个体化进程的进一步推进和某种不同样式的出现携手并进的。同样，在这种向着一体化新阶段过渡的带动下，行为准则，尤其是人与人之间相互认同的广度，也以特定的方式产生了变化。认同的范围随之也被拓展了。

就全球化层面而言，人类走向一体化的转变过程现在的确还处在一个初级阶段。但一种新型的世界意识的雏形，特别是人类间认同的进一步扩展，已经变得清楚明了了。有许多迹象表明，已经形成了一种新型的、全球性的责任意识，来帮助改善那些处于困境中的个人的命运，不管这些个人具有怎样的国家或部落归属，一句话，不论他们具有怎样的群体认同。那种对目前被人们当做人权来理解的东西的倡导，其动力的一部分无疑来自于大国之间相互斗争所要获得的政治利益。但只要人权精神[2]今天被政治家狭隘地用来为国家利益服务，这把双刃剑明天就会反戈及己。只需明天，人权精神就会反诘那些今天用它来达到狭隘的国族目的的人。事实上，下面这种情况就已不是第一次发生了，即：对某种涵盖面更广大的精神的高扬，首先是通过把这种精神作为武器运用于利益群体间的斗争来获得动力的。但是，有另外一些迹象显示出了某种不断增长的、关注人类命运的世界责任感的雏形。它们相应地对付的是由于武器的发展和不经意地由于民用生产手段的发展而给世界造成的威胁。

---

① 这里我们看到：以过程—社会学的观点，"类型"与"阶段"是相互联系的。

② 这里的"人权精神"以及上句中的"世界意识"的原文，分别是"das Ethos der Menschenrechte"和"weltweites Ethos"。因此，把它们译成"人权伦理"和"世界伦理"也无不可，尤其是在当今恐怖主义活动引发出一系列涉及全球的社会性问题的情况下，从这个角度去领会埃利亚斯这两种提法的用意似显得更有必要。——译注

许多私人性质的组织，如大赦国际，今天业已证明，个人的责任意识，个体关注个别人的命运的责任意识已广为普及，远远超出他们所在国家的，或者他们所在大洲的疆界了。

这不过是社会转型的又一个方面，它与下述事件有着同样的变化方向，这就是在二十世纪的进程中，人类的区域流动也前所未有地跨越了所在国家的疆界，不管他们是作为旅行者，还是作为迁徙者；而且，这种流动性已成为普遍现象。在那些较为发达的国家里，这种流动性现在已成为向更为广大的社会阶层开放的可能性（尽管在一些国家，个人的流动性暂时还受到很大程度的限制）。与人类谋生单位早先经历的那些发展阶段相比，比如，与那些君主专制下的大君主国相比，那些较发达的、实行议会制的民族大国本身，确切地说，在这些国家本身被整合进一种世界性的国家组织的进程尚未完全开始之前，就已经在给它们的国民提供某种较大的个体发展机会了。

三

我们若想更为清楚地描绘出属于人口愈益增多和分化愈益明显类型的社会单位的发展与个体化机会不断增加之间的这种关系，就得首先在下列两个方面之间做一番比较，即比较人类发展道路上迄今最近的阶段——总体人类被划分成约一百五十个国家，以及这些国家不断被整合进一个包罗万象的互为依存的织体——和它的某个很早的阶段，也就是那个总体人类还由数量较多的规模很小的组织单位组成的阶段。这种把总体人类相对较晚近的形态与它的某个很早的发展阶段拉近的对质，要求我们一定程度上努力运用我们的想像力，因为现有的例证还相当贫乏。然而尽管如此，这样一种以思想的方式发生的对质，却

是完全不可或缺的，其目的在于防止人们常常想当然地把个体和社会的关系问题，当做以今世人类的经验来看似乎是具有普遍性的问题来讨论。

为发现解决这个问题的钥匙，就有必要重构出早期人类的那种共同生活，他们在生物性上虽与我们完全一样，但还远为缺乏对自身的保护，没有房舍，没有固定的、自建的居住地，他们生活在与其他造物的生存斗争中，要么后者成为人类的猎物，要么人类自己成为后者的猎物。我们这样去设想一下人类从前的某一群人的生活状况，也许对我们不无益处：他们曾栖身于自然的洞穴里，也曾在一些如位于法国的多尔多涅河畔的洞穴里留下了构图壮观、栩栩如生的动物画。就我所知，人们今天通常并不认同这样的人类。许多如“洞穴人”、“石器时代人”、“初民”或者“裸猿”这样的表述，都表明我们今天不自觉地在我们自己与这些其他的人类之间划分出了距离；表明我们身上的那种程度不轻的轻蔑，它使我们习惯性地站在某种包罗万象的知识高度，并且从因此养成的对于这些早期人类中如今大部分还在世的后人的优越地位出发，来回顾这些其他的人类。然而，我们根本没有任何理由去设置这样的距离和产生这样的轻蔑，除非是出于某种在此暴露无遗的下意识的自爱。

那些远古的群落，或是临时或是长久地在嶙峋的崖岩下，或者也在他们能够找到的洞穴里，寻得自己的安身之地，以躲避风雨或野兽的侵袭；他们极有可能都是些血亲群体，其中的成员大概在二十五至五十人不等。那时，在个别情况下也有可能已经出现了某些组织形式，使得上百人能够在一个较长的时期内共同生活。不管怎样，以上这些数字已直观地表明了某种状况，它对我们把握个体和社会的关系具有重要意义。在那个世界里，在人类种群和非—人类自然的种种代表之间力量的天平还是稳

定的，在人类和非-人类物种之间，力量的平衡还没有以同样的显著性，如后来在人类种群拥有了自建的居所和房舍那样，偏向于人类；因此，对单个个人来说，群体在当时具有某种完全不可或缺的，并且同时也具有某种完全不可否定的防护功能。在一个人类无处不遭受机体上更强壮或许腿脚比自己更快、更敏捷的野兽带来的威胁的世界上，某个完全依靠自己行事的人绝不会有太多的生存机会。就像对多数的人猿那样，群体生存对人类来说，那时也具有完全的绝对必要的谋生功能。今天意义上的人类种群，那时就是在这样的境况里求生的，他们在一个相当漫长的时期内对群体生存有着基本的依赖性，对这段时期，我们后人称之为史前史；说这段历史在四万年到五万年之间可能是低估它了，也就是说，实际的时间大概相当于这个时段的十倍。

人类的现代形态据表明可以上溯至更新世[①]。有些古生物学家可能没有注意到，现代人类从一开始就是社会性生存着的物种，这是因为，古生物学家们所形成的关于人类的图像常常过于依赖对孤立的个人的局部骨骼的考古发现。然而，几乎所有关于史前人类的知识都表明，他们的生活通常已经呈现出群体形式，而且这种群体还具有完全确定的结构，如对大型猛兽狩猎者的分工，他们的配偶则负责可食用的植物和根茎的采集。这种情况不仅见于高智种群的人类，也还见于前智人类形态。同群谋生，以及智人类和他们祖先在结群生存的过程中形成的特殊形式的交往和合作，这些都是从前人类能够有幸生存下去的基本条件。若以单个个人而论，不论在体能上还是在敏捷性上，他们都远远比不上那些为数众多的巨禽猛兽，甚至还常常在他们自己捕获的那些猎物之下。

① 距今约在一百六十万年前至一万年前。——译注

在这个漫长的、随时随地都要与非人类生物，甚至可能也要在人类种群自身之间进行生存斗争的史前时期，与他人的结群共处就显示了极高的生存价值，后者最大限度地影响了个体个人的成长历程和结构要素。人的面部表情能够向旁人发出多种出于本能的信号，这些信号都具有其专门的含意，但惟有对人类才可理解，其他生物物种对此却不能理解或适得其反。一个人类个体在有机结构上具有群体相关性，最显著地表现在每个儿童身上的那种要学会某种交往方式的生理倾向，而这种交往并非针对整个种群，可能只关系到特定的个别子群体。人的这种生理配置，这种有机体在学习某种语言方面的生理能动性——要学习的语言，作为交往手段只是在某个个别的人类社会范围内才是可理解的，一旦超出这个社会之外，通常就无法被别人理解——乃是生物进化的一种独一无二的创举。这种进化至多仅在初始状态下才具有与其他有机生物在结构上的平行性。人类之中与此相应的生理结构，他们掌握某种交往手段（即某种把沟通限定在种群的某一特定的个别子社群内的交往手段）的先行倾向，以及这种基于种群因素而受到局限的人类间交往手段的进步——凡此种种在人类漫长的形成历史中，极有可能正是靠了在一定群体内各成员间形成的那种明白无误的沟通，才极为鲜明地显示出一种关乎生存的重大的意义。

四

上述例证已足以阐明单个个人的[人格]结构对于他人，并因此对于群体生活的那种基本关涉性。关于这种关涉性，我稍后还将再做讨论。也许，这些例证首先已让我们容易理解关于个体和社会之关系的讨论，让我们容易领会到，如果这样的讨论

始终不能摆脱当下情势的迷惑——进而也不能摆脱当下习常的设问和理念的束缚——那么,它只能是片面的和毫无结果的。为要摆脱这种局面,就需要我们对问题采取一种过程—社会学的切入方式。这种切入方式另外还要求我们将社会科学的问题设定从自然科学的问题设定中解放出来[①]。

在物理学框架内,正如在视自然科学为样板的哲学传统下,人们可以一直忽略当下的自身关涉性和限定性。借助此时此地的观察来预先提出要求把握某种普遍特征的研究结果,这在物理学领域是完全合乎实情的。人们[在那里]有理由预期,他们的那些出自自身当下所做的实验应该有那样的结果,应该有那种就是把它们放在两千、两万甚至二十万年以前或以后,就是放在鬼知道大千世界的不管哪一处也始终是不变的相同结果。无论如何,这已经成为了一种预设前提,以此为根据,人们就把当下的和局部的观察要么加工成一般规律,要么把这类规律当做某种试金石来运用。

不过,在科学对于非生命自然事件的相互制约性的研究领域里,这样的预断和运作方式不止局限于对规律的探寻和概念构造的整体风格。它们兴许还充当了研究者们的研究运作和构造概念的样板,比如像哲学家和社会学家这样一些以探究人和人的各个方面及其征候为己任的研究者们。但在这后一个领域里,以物理学研究的运作方式和概念构成形式为基础的那些基

① 在回顾了我在本书第一编对个体和社会这个问题所做的初次讨论后,我发现当时[所采取的]过程—社会学的切入方式突出得尚嫌不够明显。在那些较早期的章节中还能见到旧日社会学传统的痕迹,受到这种传统的限制,那些关于人的问题在某些方面还是这样被提出的,好像那是在讨论物理学的问题。当时社会科学的问题设定虽然已开始有了自主性,但那种自主性被贯彻得还不是那么彻底,而这种彻底性直到目前的阶段才成为了可能。

本假设就不再有效了。它们在涉及人的研究领域里就不与实情相称了。人们在二十世纪那些人口超过百万，也许是上亿的民族工业国家里所能观察到的个体与社会的关系，以及在此阶段上人的个性结构和总体的群体构成，这些都完全不可以成为某种经验模式，不可以借助它——哪怕仅仅是尝试性地——去对人的个性结构，对社会形式，或者对个体和社会之关系做任何普适性的陈述或验证。在以往许多个千年的岁月里，当时人类大多还以不超过百人的小群落的形式生存着，他们还不知道，而且事实上也不可能知道，人类能够和怎样能够将自然给予的材料用来建造保护自身的居所。因此，他们那时只能被动地靠找寻自然给定的庇护穴和落脚地过活；在这段时期内，个人与他的群落组织之间的关系在某些方面相当不同于我们在人口众多得多的现代谋生组织中所观察到的那种关系。只有当我们把一种演进的模式，一种表明从现存人类种群的最初阶段历经约上万年时间才延续至我们目前的这个演进阶段的模式，作为参照框架来运用，我们才能确定在这个个人与社会的关系中什么是以及是否具有某种普遍性的因素。

即便是在物理学的各门科学中，亦越来越显示出把某种宇宙进化模式当做参照框架，运用到我们在这个世界的某个确定的地点和确定的时间所做的观察和实验上的这种必然性。不过，从非生命的自然运动层面来看，物理学对宇宙进化模式的参照并不彻底，因为与人类社会的发展相比，物理学进化的速度是相当缓慢的。人们可能会很成功地将一般法则作为定位手段的依据，但同时可能忘了，这些法则本身也许不是以同等程度关系到宇宙进化的所有阶段的。但如果人们要研究的是人类的给定状况，那就是另一番情形了。人类群体，或者说，单个个人相互间的联系，其产生变化的速度相对讲来是非常大的。我们试图

对人类作出某些普适性表述时，不能无视人类群体的变化和与此相应的单个个人在个性结构上的变化。在这个意义上，就有必要把人类社会和个性结构发展的某种图景，当做结构框架而一同纳人我们的研究中。

过程社会学切人问题的方式乃立足于这样一种认识，即：在人类群体的此在层面，或者说，在人类彼此联系的此在层面，我们不能用相同的概念方式，相同类型的概念构造，即不能用与原子或分子以及它们之间的关系这个层面相同的概念方式和概念构造类型，来给我们自己定位，也就是说，我们必须与一种带有法则性的古典的概念构造方式区别开来，因为后者预先假定，人们基于自身当下所能观察到的那些关于关系的规律性，同样可以在任何地点、任何时间——过去的、当前的和未来的——以完全相同的方式被观察到。在规律和规律性概念的这种经典形式中，反映出来的是构成物理宇宙的非生命质料的整齐划一状态。这相同的情况现在还在用来说明通过人类的生物结构所典型地表现出来的宇宙融合的层面。诚然，在人类那里，参照框架已不再是其本身还处于演变中的物理宇宙了。人类，就我们所知，只是在某个有限的时间和某个有限的地点才出现于这个宇宙中的。可是无论出现于何时何地，就其结构和能动性而言，他们在本质上均是同一的。所有人类都具有彼此相同的血循环和脑结构，都有生有死。但是，对于由人类共同形成的群体的结构和能动力，因此，比如也对于人类的语言，我们就不能说同样的话了。因为它们自身的变化可能是比较快的。它们在不同的时代和不同的地点是互不相同的。人们为要在这个宇宙整合性的层面上给自己定位，而去搜罗能适用于人类世界所有时代、所有地点的规律或者规律性概念，这将收效甚微。宇宙的这个整合层面给那些试图找到定位方向的人提出的任务，——是去发现在时间的

进程中变化的秩序，或者说去发现前后相续性的秩序；二是去探寻人类为了理解这种秩序的各个方面所能使用的各种概念手段。日历是一种定位手段的典型例子，这种手段根据的是体现在人类社会变化中的先后相续性的秩序。公元前九世纪的人类社会结构不同于一万年以后主流社会的结构，十九世纪欧洲社会的结构在一定的程度上有别于这些社会在二十世纪所具有的结构。但这两种情况下的后一种社会结构都曾以之前的结构为前提条件；它虽然并非必然地源自它之前的结构，但之前的结构乃是形成后来结构的一种必然前提。此时和彼时的个体和社会之关系也是如此。

自然，我不想隐瞒，要求关注历时秩序，要求关注人类社群在发展中的阶段梯次，这本身将导致一些固有的交流困难。社会发展这个概念眼下带上了一种痕迹，一种染自十八世纪和十九世纪关于发展[①]的主流图像的痕迹。如果在二十世纪末和在对二十一世纪的展望中，或者说在螺旋运动的某个更高的梯次上，我们再接受这个概念一次，那么，我们就会身不由己地遭到来自那几代人的轻蔑，来自那些正是伴随着由这个旧日的发展概念所造成的巨大的、噩梦般的动荡而成长起来的几代人的轻蔑——这个往日的发展概念曾许诺了人类的某种持续进步，预示了人类幸福命运的某种节节高升。这表明，诸如“进步”和“发展”这些概念因为染上了这种幻灭的痕迹，已变得不再适用于我

① 仅就我们采取“发展”这同一个译名而言，至此还无法就在字面上显明埃利亚斯想挽救这个概念的用意何在。在本编第六节中，埃利亚斯对这个概念有进一步的说明。——译注

们的研究活动了[1]。一种集体的失望，一种因为在过去的一个时代里与"进步"和"社会发展"这类概念紧密相联，而且至今还影响着它们的意义的信念和理想图式曾如此有目共睹地落空而产生的集体失望，又在事实上使我们看不到一个事实，它表明这些概念其实不只是与那些变得陈旧的和令人失望的理想有关，它们也指出了一些简单的、有根有据的实情。例如，我们很难否认，在过去的几千年里，尤其是在本世纪，人类关于自然界的知识获得了长足的进步。然而，只要有人说出这样的话语，我们就常常会看到一种自动的拒斥反应。"可能是这么回事儿"，有人会这样回答，"但人类因为这样的进步而变得更幸福了吗?"对实在实情的追问与由这种进步概念唤起的失望感相比，变得无足轻重了。

社会学家们也加入到了失望者的大合唱中。他们不是努力形成一种切合事实本身的、不因为幻灭的理想和希望而受到扭曲的社会发展的理论，而是——这里我们不考虑少数几种迟疑不决的理论尝试——径自将人类社会的发展抛到了他们的社会理论之外。他们重又回到了那种静态的社会理论上，而支撑起这种理论的，根本上是这样一个未被明说的假设：人们单凭对自身社会的观察，如它此时此地所是的形态，就完全能够提出关于人类社会的普适性理论。他们无视那些适合其对象领域的过程理论，而是，换句话说，将规律性理论和构造概念置于其研究活动的中心，因此也就放弃了对探究人类社会，进而不仅仅是对探究以往的，还包括对探究当代的人类社会而言所必需的一种概

---

① 比如，过去人们为避免言称发展缓慢的社会，而称之为发展中国家。社会学者曾用"进化"这个词，以避免使用有旧日痕迹的发展概念；但这样一来，他们却掩盖了生物进化与社会发展之间的区别。

念工具。因为人类社会与动物社会的区别在于，后者是依照种属特性受到确定的，除去一些微小的变异，一般只有当它们的种属代表者的遗传配置起了变化，其社会才产生变化；而前者却不断地处于运动之中；与他们相伴随的总是不处在这一方向上，就处在另一方向上的变化。

同样，个体与社会的关系也不是一成不变的。它随人类的发展而变化——而且，此种变化的形式和方式不是因为具有历史学家笔下的那种变化方式，就能为我们预见得到的。我们这里所说的这种演变，是一种结构化的，按照两个相反方向之中的某一个方向的转型。此即是我们通过以事实为取向地使用社会发展这个概念时所着力要表达的东西。关于人类在这种变化的进程中是变得更幸福了还是更不幸了这个问题，已不在我们的讨论之列。这涉及到对这种变化本身，对它的指向，或许最后还包括对它的动因的理解。

五

鉴于目前关于人类发展的一种完全成型的，同时又注重事实和经得起推敲的模型尚付阙如，我这里先就考察一个用以说明社会发展某一特别早期的阶段的假设模型。弗洛伊德曾说起过"原始群落"。我们也许可以叫它穴居的巨兽狩猎人时期。这一时期，单个个人对其所属社群的依附要密切和顺应得多。一个自立的人，一个无群体依靠的人，在那个更为野性的世界里是没有更多的生存机会的。但这并不等于说，那个时代的人类群体生活比今天要更和睦，要更少冲突，因为在那种情况下，个体对其所属社会的依赖是那么显而易见。我们想要说的仅仅是，在世代相沿的连续链中，生存下来的仅仅是这样一些群落，他们

得以在冲突和合作之间求得某种平衡，求得作为某种 modus vivendi[共同生活方式]的平衡。

不过，为要寻得佐证，以表明在不同发展阶段上单个个人与其所属社会的关系的不同之处，我们则不必依赖关于某些发展阶段的假设模式，因为仅就目前所知道的，代表这些发展阶段的人类已完全绝迹。这样的不同之处在我们自己的时代里就可以找到，假如我们在较发达的社会和欠发达的社会之间来比较个体和社会的关系的话。

缺乏对这种性质的不同性的认识，已成了一种严重的阻碍，阻挡着欠发达国家努力向较发达国家的发展阶段迈进。欠发达国家这种振兴的必要性——这种必要性本身越来越证明是明确无疑的——如今在概念上大都被理解为诸如"现代化"这样的口号。我们的注意力一般都被引向一种技术进步或经济繁荣意义上的发展，或者说，被引向许诺以社会生产增长的对机器设备的输入或是对经济秩序的变革上。但人们却常常忽视了这样一个事实：在这样一种发展进程的冲击下，以特定的方式随之发生变化的，是单个个人在其社会中的全部地位，并且因此也是单个个人的个性结构和他们的彼此关系。有可能即便在这种情况下，人们还是尽量避而不谈这种社会发展的弊端，因为，如果这么做，势必会触及我们时代的社会生活的痛处——触及那些对之公开曝光难免属于某种社会禁忌的痛处。所以，人们为了不伤害到其国民，就回避了比如"欠发达国家"这种说法，而代之以"发展中国家"这样委婉且含糊的概念——好像那些高度发达的国家就不是处于发展过程中，因而就不算发展中国家似的。但如果我们不公开讨论那些不怎么发达的国家的特征性结构，不讨论从一个发展阶段过渡到另一个发展阶段中间所产生的那些问题，这对这些国家今后的发展绝不会有任何助益。在这样一

种[从一个阶段到另一个阶段的]发展进程中出现的人的个性结构的变化，个人在其社会中地位的改变，这些都带来了一些问题，这些问题都是这种社会转型本身所具有的最重大的问题。人们很少去关注这一类问题——至少远不及他们对打着"经济"或"政治"名义的问题的关注。鉴于我提出这些问题仅仅是作为例证来说明个体和社会之关系的发展层面，因此，我只能对它们略做提示。

在比较而言较不发达的国家里，一般说来单个个人与家庭、社团和国家的关系在一定程度上是不同于在较发达国家里的这种关系的。较之后一类国家，在前一类国家里的单个个人通常与其家庭——这样的家庭在这种情况下大都具有枝繁叶茂的大家族形态，与其祖居村落或祖居市镇，都有着更为密切的关联。国家，如果不是在所有国家里，也是在多数的较不发达的国家里，代表了一种相对新型的整合层次。大家族和原生村落，这些都是单个个人自己我们—认同的较古老的聚焦点。如果细察一下自我—认同和我们—认同这两者的关系，我们或许可以这么说：这两种认同都存在于所有的国家，不论是较为发达的还是较为不发达的国家；只是在前一种国家里，比较而言更注重自我—认同，相应地，在后一种较不发达的国家里却更看重前国家形态的我们—认同，无论这是对家族，对原生村落还是对部族的认同。在那些独立时间不长的国家，对于较老一辈的几代人而言，那种国家意义上的我们—认同，常常具有相对说来不那么积极的意义。这种情况在其后来的几代人那里会有所改变，但这种改变并不首先意味着那种在强烈情感基础上的与家族、宗氏、故乡或部族的联系就已经消失。在处于现代化道路上的日本，或在其他亚洲社会的发展过程中，我们会发现一种特殊的现象。在那里，我们—自我平衡正向自我—认同这边转移，但这种转移

迄今远不像在西方国家那样剧烈，并造成后者竞争力的明显优势。对于我们一认同在社会从一个发展阶段向着另一个发展阶段过渡时产生的变化，我们也可以拿忠诚冲突的例子来加以说明。传统的良知教育，传统的对代代相沿的谋生单位，如家族、宗氏——即直系的或旁系的亲属群体——的责任意识，这些都要求某个较为富有的或有良好地位的家族成员不能拒绝给那些哪怕是最旁系的亲戚以一定的帮助，如果他们向他提出了这方面的要求的话。因此，在一个刚成立不久的国家里，若要高级官员们拒绝帮助其亲属谋得一个所希望的公职，就算是一个十分低级的职位，他们会感到左右为难。从较发达国家的风尚和良知教育的角度来看，如果一个高级官员在分配其权限内的公职岗位时给其亲属优先照顾，这就是一种腐败行为。但若根据前国家形态的良知教育看，这却是一种义务，而且，只要大家都这么做，或者说，在宗氏由来已久的权力和地位斗争中都这么做，它也就是一种必然。在社会向新的整合阶段过渡之际，随之就出现了各种忠诚和良知的冲突，这种冲突同时也是个人的认同冲突。

将人的问题置于考察视域中的过程—社会学的切入方式，如这里显示出来的，要求研究的距离化达到一个新的水平，也就是说，研究要与研究对象，进而与研究者，或者与研究者自我本身形成距离。基于自身的良知教育而形成的个人介入感，容易使那些已将其各自国家的种种惯例当做自己的第二天性的研究者们养成某种观察方式，导致他们在观察所有其他国家的国家形态时，易于将自己国家的形态和发展道路，当做所有其他国家的国家形态的样板和尺度。于是，较发达国家的社会模型，按照这个模型被认可的社会实践，以及与此有关的单个个人的个性结构直至良知教育，凡此种种都一律被预设为绝对理所当然的。

人们往往干脆把下列情形视为永恒理性的某种定律：在所有较发达的国家里，任人唯亲的现象必然要被根据个人的资质委以公职所取代。然而，正如我们所看到的，那个在现实中是可行的，是必需的，并且在这个意义上是理智的东西，在一个社会发展进程的不同阶段中，却可以是不同的东西。

因此，我们现在就有了一个例子，它表明，国家形成过程的某一个阶段是如何促进了个体化过程，如何促进了对单个个人的自我—认同的更多强调，并且是如何帮助他脱离传统的集体组织的。只要人们依然拒绝认识社会发展的阶段性，那么，他们也就无法解释清楚"发展中国家"的腐败现象。他们除了跟其他人同一个腔调，或大声或温和地抱怨这些新起的国家中种种形式的任人唯亲、党同伐异之屡见不鲜外，就不能做得更多了。常常听说的所谓"欠发达国家"这一说法具有贬低别人的意味这种指责，其实是张冠李戴了。实际情况正好相反。如果我们不以这种方式去谈论这些国家，从而拒绝认识这些既作为社会又作为个体的人类群体从一个发展阶段向另一个发展阶段过渡时所经历的那种演变的结构，这样做才是对他们的一种贬低。而对于社会实践而言，重要的是，在探讨这种结构转型的纯技术的或纯经济的难题时，人们也不要忘了关注带有过程—社会学特征的，并且因此也是关于人类自身的那些问题。

借助一种比较性的操作方式——任何一种对发展过程的研究都要求采取这样的操作方式——我们随之不仅轮廓鲜明地显示出从观察者的视角看可能是较为早期阶段的那个东西的某些结构，而且，还轮廓鲜明地一直显示了观察者本人所处的这个阶段上的社会结构。对那些彼此都生活在某个较发达国家这种组织形式中的人的自我理解来说，当他们看到，那些同处于这种发达组织形式下的个体的社会习性因此多少失去了一些不言自明

性时，这并非是无关紧要的小事。对于每一单个个人的个体特征而言，重要的是要表明，他或她乃是作为那些较发达的工业国家中的某一国公民而长大成人这一点；认识到这个重要性，能特别有助于我们消除这些个人的个体特征的不言自明性，而将它引入我们就此反思和质疑的领域，这样的比较才有所补益。

在社会发展的早期阶段，正如我们所看到的，单个的个人与他出生于其中的群体组织的联系要密切得多，并且一般说来也稳定得多。所以，人们在那时大多终其一生或至少是长期较稳定地依附于各种前国家的社会单位，或者说主要依附于宗氏、故乡或者部族，因为这些组织单位使单个个人可以对之预期，在其生存面临极大危难时能随时获得救助和保护。在较发达的社会里，并且这里尤其是指：在那些不光因其发达而富裕的，也首先是在社会资本上更为充裕的社会里，这种在生存危机时充当最后庇护所的功能，已越来越被国家这种整合层次的组织所取代。但国家在相对于其单个国民方面却有着某种相当独特的双重功能，初看起来，这种功能可能显得自相矛盾。一方面，国家削平了人与人之间的多样性。在官方的各种登记簿里，并且也同样在国家的官僚机构中，个人已被尽可能地剥夺了他的与众不同的个人性。单个个人成了姓名加编号，成了纳税人，或者有时也成了需要帮助和保护的人，成了国家机关有义务满足或者也可以拒绝其要求的人。另一方面，虽然国家机器以这样的方式将单个个人置人一种规范网络中，这种网络总的说来对所有的国家公民都一视同仁，但现代国家并不是将人当做姐妹或叔伯，当做某个家庭组织或其他前国家整合形式的成员来对待的——现代国家这种组织形式考虑的是其成员的国家公民的权利和义务，因此，毋宁说，乃是把人当做单个者，当做个体人来对待的。在这个迄今最晚近的发展阶段上，此种国家的发展进程以它自

己的方式推动了一种大众个体化的到来。

然而，这一个体化运动的规模和模式因国家结构的不同，尤其因为在政府与被统治者之间，在国家机构与国家公民之间的权力分配的不同，而具有相当大的差异。在东方的专制国家里，以及在所有专制型的国家里，国家的控制网络将单个国民紧紧地束缚住，统治者和被统治者之间的相互监督是相当微弱的，以至于单个国民拥有的决断空间，并且因此个人的个体化的可能性相对说来都受到限制。尤其是在公共生活中，外在的规范行为在很大程度上压过了单个个人的自我规范行为，后者通常只局限于私人生活领域。然而，即便是在这个领域里，鉴于国家在知识传播、在教育、在结社和集会权利等等方面的垄断地位，个体化的可能性也大打折扣了。自我规范的自主空间，个人决断的自主空间，这些虽是由某种性质的国家社会赋予其所辖国民的，它们却是衡量这个社会个体化规模的重要标准。生活于专制政体下的单个个人，他的某一特定的社会习惯的形成，不能脱离该政体的固有特性的制约。作为个体个人，他们在很大程度上受外在规范的支配，如果这种外在的规范被削弱或消失，他们首先就常常感到无所适从。由于个人的主动性，或者说个体的决断能力，在这样一种国家形态的框架内很少在社会中受到褒奖，反而可能被人指责，甚至遭到惩罚，因此，这种政体往往具有某种自我维持的特征。那些彼此生活于这种国家形态中的人，每当以这种或那种方式被要求做到某种较高程度的自身规范时，常常首先会多多少少感到不甚踏实，他们会陷入与其自身良知的冲突中。其结果是，他们的社会习惯会不由自主地迫使他们着手重建已习惯了的外在强制，确切地说，比如重树一个强有力的领袖人物来统治他们。

我在这里等于是对人的习惯这个问题做了一个简单的补充

说明。过程—社会学的这种对人的关注，在这里以及在另外一些方面给我们开辟了对这样一些问题进行科学探讨的可能性，这些问题虽然自知识的前科学时期以来已尽为人知，但由于缺乏一些科学的构想，还没有得到深究。诸如"人的社会个性结构"或"个体的自我规范的阶段和样式"这样的概念，都包含着一些现在对我们很有用的构想。特别是我早先就已引人的社会习性的概念，在这个上下文里就具有关键的地位。与关于不断增强或减弱的个体化这个概念一道，它使我们更有把握去避免那种通常反映在社会学关于个体和社会之关系讨论中的非此即彼的方式。我们如果能把握住它和另一个与之完全相似的概念，即人的社会个性结构这个概念——并且能够对之加以恰当地运用，那么，要弄懂下面这一点也就不难了，这就是：为什么人们使用"个体"和"社会"这两个概念时常常让人觉得，好像它们涉及到两个各自分离各自存在的对象；从而，为什么这样一种陈旧的使用习惯能使我们误入歧途。只有这样，我们才不再会无视一个事实，一个即便在前科学意义上通常也并不陌生的事实，即：每一单个的个人既像他有别于所有他人那样，是彼此各不相同的，同时他本身又具有与其社会的其他成员共有的某种特定的个性特征。正是这种个性特征，换句话说，正是个体的社会习性，在一定的意义上构成了使那些个人性标志据以形成和突现出来的母床，而因为有了这些个人性标志，单个个人才使自己区别于自身社会中的其他成员。比如像语言上的个人风格，正是基于个人与他人共有的共同语言，并且是基于十分肯定地构成了社会习性的组成部分的共同语言，才逐渐形成的；或者说，个人的一种特别的文字书写风格离不开社会的书写文化。社会习性这一概念使我们有可能把迄今为止不被科学研究注意到的社会既有状况，重新引人这种研究的领域。例如，人们应该没有忘

记在前科学时期大概要借助民族特性这个概念方可表达出来的那个问题——它是一个很典型的社会习性问题。

我们认识到,单个个人身上总带有来自某一群体的习性,并且正是这种具有群体特征的习性在他或她的长大成人的过程中,或多或少也随之被个体化了;对于这种认识我们还可以稍做专门说明。在较少分化的社会里,比如石器时代的狩猎群落社会和采集群落社会里,社会习性可能是单一的。而在较为错综复杂的社会里,它却是多层次的。如某人可能同时集英国利物浦的或德国黑森林的外国人[①]的特性于一身。但究竟有多少层次相互交织在一个人的社会习性中,这要取决于他那个社会的相互叠加的整合层级的数量。在这些层级中,总有确定的一个占据特别突出的地位。这就是那个能够表征出个人归属性的层级,它表明个人从属于某个确定的社会生存单位,比如,属于某个部族或国家。对于正处于某种现代国家这种发展阶段上的社会的成员来说,"民族特性"这一表达式指的就是个人的这种归属性层级。在那些正在走向现代国家的社会的成员身上,我们常能区分出他们的一些部族特性,比如尼日利亚的依博人和约鲁巴人[②]的社会习性。现在,这种社会习性比所有尼日利亚人的某些共同特征还要鲜明,相比之下,在德意志联邦共和国,或者在荷兰和法国,尽管存在一些强有力的相反方向的发展趋势,但在社会成员不断加深的整合进程中,人们之间的地域差异较之民族差异,反而正变得越来越模糊。

---

① 这里"外国人"的原文是为"欧洲人";利物浦是英国发达的工业和港口城市;黑森林是德国西南部著名的疗养地和冬季体育中心。这两个地方聚居着来自欧洲各国的"欧洲人",对当地人来说,他们即等于是"外国人"。——译注

② 依博人(Ibo)和约鲁巴人(Yoruba)是分布在西非尼日利亚东部和西南部的民族。——译注

六

我们先前已经提到，自我—我们认同构成了个人社会习性的不可或缺的组成部分，而且其本身也在走向个体化过程。这种认同表现出对人是谁这个问题的回答，而且也表现出在人同时作为社会的本质和作为个体的本质的情况下，对人是谁这个问题的回答。在处于如下一种发展阶段中的国家社会里，换句话说，在这个国家社会的发展阶段上，对社会成员的全面组织化已如此高度发达，以至于每一个新生儿童都必须由国家登记在册，以便日后他们作为国家公民的身份能被承认，结果是半成年人和成年人，在其生命旅程的许多时期照样还离不开某种出生证书——在这样的国家社会里，对个体自我—认同这个问题，因此也是对"我是谁?"这个问题所做的最基本的回答，乃是人的姓名标识，是男人或女人出生后便由国家依此记录在案的姓名标识。因为有了这样的名字，某人就能够完全有把握地说："胡贝特·胡贝蒂，这就是我，就是独我一人。"一般说来，不会有第二个人叫同样的名字。人们取的名字有两部分，即姓和名，它既表明某人是个别惟一的，同时又表明他是某一特定群体，是其家庭的一分子。名字给单个个人提供了关于他的个人惟一性的标识，并且回答了仅对他自身而言他在他自己眼中是怎样的人这一问题；与此同时，名字还起着像名片那样的作用；它此外也表明，某人在别人的眼中是怎样的人。从这里我们又一次看到，一个人作为个体本质的存在，与他作为社会本质的存在是怎样地互不可分。假如没有他人存在，作为个体的人就谈不上与他人的区

别。以前,我曾多次指出下面这一点[1]:在我们称呼“我”这个单词时,如果同时不以指称或连带指称其他人的称谓词为参照,那么这么说就毫无意义。人的名字的双重形式极为明确地告诉了我们一件根本上显而易见的事情,它就是:任何单个个人都来源于某个包括了其他人的群体,他把其他人的姓作为自己的姓氏,与个人的本名放在一起组成自己的姓和名。没有我们—认同,就没有自我—认同。只不过,对自我—我们平衡的侧重,自我—我们关系的样式是可变的罢了。

或许这里还应再加一句,人的认同这个概念本身就指出了某种过程。这一点往往被人们轻易地忽视掉。初看起来,人们可能会觉得,好像关于自我和我们的陈述具有某种静止的特性。于是,人们似乎可以这样说自己:我一直是原来的那个人。但这是不对的。五十岁时的胡贝特·胡贝蒂和十岁时的他相比,已是另一个人。五十岁的他关于自己若再说“我”,这指的已不是与十岁时的他同样的人了。但另一方面,一个五十岁的人又与十岁时候的他具有一种完全确定的、十分独特的关系。一个五十岁的人所具有的,不再是与十岁的人相同的个性结构,但他毕竟还是同一个人。因为五十岁的他是随着一种特定的发展过程,从一岁,从两岁,以至于也从十岁一直这样成长起来的。这种发展的连续性乃是规定这个十岁进而五十岁人认同自身人格的条件。

贯穿人的一生的认同在概念上的这种困难,只要社会性的概念发展还无法给个人的思想活动提供一种多少被提炼得清晰的关于过程的概念,尤其是提供关于发展的概念,那么,它就始

---

① 例如,参见诺贝特·埃利亚斯:《什么是社会学?》(慕尼黑,1972),第132页及以下。——原编者注

终是难以克服，在实践上也是无法解决的。所以，当休谟时常说到他无法理解过去曾是孩童的他和现在已是成人的他这两者是同一个人这种事情时，他的困惑完全是不难理解的。在他那个时代，用于说明人们之间交往的，因此也是人们了解发展过程性所必需的各种理论认识工具，还处于幼年期，尚停留在其发展的最早时期。在人们能够及时从某个较低综合层次的概念，如从卷裹、裹缚，或者也竟至从展开[①]这类概念演绎出较高综合层次的概念，并将其运用于社会交往之前，还须付出某种巨大的集体思想劳作。在当时，发展[②]这个概念最初是指较低综合层次上的社会实践中的完全是手工性的行为经过。今天，摄影行业的洗印概念依旧保持着这个层次。人们之间要进行沟通这一十分确定的需要，使展开这一概念进一步演变成表示那些具有一定走向的事件过程的符号，比如，演变成表明人长大成人的历程或人类在一定方向上的变化历程的符号。人们最先认为，这样的事件过程是某个看来同一种内核的一种展开方式，这就好比包在襁褓中的婴孩，人们只有展开他的层层包裹，才可展露出他。随着时间的推移，人们已有可能创立某种易于沟通的概念，而借此进一步的探讨也开始了。通过数代人共同的思想劳作和观察工作，人们逐渐使这种概念更加切合实际，并因此使它更适用于社会实践。然而，在休谟那个时代，当他试图在哲学的高度综合的水平上思考并阐明自己的观察和经验时，发展的概念还没有

---

① 德文的 wickeln（卷裹）、einwickeln（裹缚）、entwickeln（展开）均与表示“发展”意义的词“entwickeln”有着同一词根，或同属一词。而在日常德语中“洗印”和“发展”也是同一个词。从这个意义上说，对于埃利亚斯在本书中频繁使用的“社会发展”概念，我们不妨遵循着过程—社会学，从该词的“展开”这一因为照顾汉语表达习惯而无法在译文中反映出来的意义角度去加以把握。——译注

② 原文为“Entwickeln”，注意它如前释有“展开、洗印”之意。——译注

在今天为我们极其熟知的意义上成为社会的习性，成为文化人的思想装备。那时，同一个人的不同发展阶段之间的关系问题，个人同一性的那种奇特的混杂性问题和人格的相异性问题，都还根本没有得到解决。

如果说我们对于同一个曾是孩童的人和现在已成年的人之间的那种特殊关系今天能够讲得更多一点的话，这并非是哪个个人的功绩。给这样的谈论带来便利的，是诸如业已社会性地被接纳的发展概念或还有待被接纳的自我—我们—认同概念。当然，这些概念在诸多方面还没有达到我们的预期。它们还远不是思想的终结；换句话说，它们预备着后人能继续这方面的工作。

因此，只要人们依旧不去思量人的那种过程本性，只要他们彼此间的交往仍然缺少精心构筑的概念工具，缺乏用以识别发展过程的语言符号，那么，人的终其一生的个体同一性问题本身，如我们现在也许看得更清楚的，就是我们无法把握的。就过程—社会学理论发展的目前状况而言，我们还不是特别清楚某个人的个性发展的各个方面相互衔接的过程。这种发展的生物学、心理学和社会学方面的特征分属各种不同的、独立运作的学科的研究对象。相应地，它们通常也被各学科专家们设想成是各不相关地存在的。研究的真正使命却与此相反，乃是要把握和厘清这些方面在这一过程中如何彼此衔接和如何相互纠缠，继而通过某种借助了可达成交流的概念的理论模型将它们用符号再现出来。

发展的过程，以及通过可交流的概念对这个过程的符号化展示，这个过程本身和它作为个体经验的对象，这些都同样是相互纠结和不可分割的。在此，我们不妨先指出一个事实作为说明这种过程本身的例子。这个事实是，单个个人所经历的发展

过程，其每一个后来的阶段都是以先行的发展阶段的连续展开为前提的。对于人类我们也看到：如果不度过先前的所有年岁和这些年岁上的形态，那么，就不可能有今天的三十岁年纪和这个年纪的形态。发展过程的这种连续性是个人同一性的前提之一，是处于年复一年的发展过程中的个人同一性的前提之一。一个人后来的形态必然出自其早先形态的序列。但早先形态后面却并不必然跟随着后来的形态。一个人在他抵达下一个阶段之前可能会死去。后来的个性结构取决于先前的个性结构的发展流向，但这期间会伴随着某种起先十分广大，随后渐渐减小的多种可能的变化空间。

就个人来看，作为自我—认同环节的过程展开的连续性，此外还在一种比其他任何一类生物更高的程度上，与自我—认同的另一环节，也就是与记忆的连续性缠绕在一起。记忆这一官能能将早期习得的知识，并且因此也将个人的早期经验储存起来，作为今后主动驾驭感觉和行为的力量，这种储存不论在规模上，还是在广度和深度上都是其他非人类生物所不能企及的。把生命的各个年龄阶段的经验有选择地保存于记忆中，这种非同一般的能力是对人的个体化过程发挥决定性作用的因素之一。在社会发展的进程中，能容纳刻印在个人记忆中的生活经验之多样性的回旋空间愈大，个体化发生的机会相应也就愈大。

若说深植在记忆中的发展连续性是决定一个人自我—认同的条件，这还是不够的。某一发展本身并非在抽象状态中进行的。任何记忆都具有某种基质。自我—认同不惟是经由刻印在本人大脑中的对自我本人的回忆和对自我本人的认识才变得可能；它还以整个的有机体作为基础，大脑就是这个有机体的一个组成部分——当然，肯定是它的中心部分。此一有机体是个人经历的发展过程的基质。根本上，它尤其是这样一种东西，一种

如果个人在与他人的交谈中用“我”或“我们”表称他自己或把自己一同包括在这个我们之内时便要对之加以指称的东西；是一种与此相反使得个人要借助其他的人称词，如借助第二或第三人称词，来指称其他的人类有机体的东西。人的自我—认同在很大程度上建立在人能够意识到自己是一种生命体这一点上，换言之，他们能够意识到自己是高度组织化的生物单位。基于自身外部形体的被组织化这一特殊性，人能够在观察和反思自己时与作为某种身体组织的自我保持距离。正是基于人的身体的被组织化这一固有特性——这种组织化使人得以把自我本身看做是其他那些时间—空间中的形体之一，看做是有形地存在于其他人中间的一员——人才能够通过使用符号“我”来表明自己在其他人中间的位置，通过符号“你”、“他”或“她”来表明其他人的位置。

人类本性的这种特殊性，这种基于人的身体组织而确立起来的可能性，亦即，人能够借助自身的认识能力和语言符号与自我本身相对而立，好像这个自我就如他人那样乃是某个人或某个客体的这种可能性，已导致人关于自我本身常常产生出某种分裂得奇特的图像。他们的语词符号被构造得只能表达，他们本身作为以一定的距离来审视他们个人的人，和他们本身作为被自己有距离地加以审视的东西，这两者仿佛是各不相同的两个人，甚至兴许是拥有某种各不相干的存在的人似的。于是，人们会借助诸如“我的身体”这样的表达式来谈论自我本身，以表明它作为审视对象的特征；相应地，在说到自我本身作为能够保持距离地审视自身这种生物所具有的特性时，人们使用的是诸如“我个人”、“我的灵魂”或“我的理智”这样的术语。很少有人能明白无误地告诉我们，这样一些概念竟把指向同一个人的两个不同视角表现得仿佛是在说两个不同的，并且往往是两个分

别存在的客体。单是人们对“我的身体”这个概念的那种浅薄的使用，就使人觉得仿佛我是一个在我的身体之外存在的人，一个这会儿还额外地捞着了一副身体，就像捞着了一件衣服一样的人。

基于这种根深蒂固的二元思想的传统，如果有人说出我就是我的身体这样的话，就可能使人误解。之所以导致误解，是因为“身体”这个概念若被用在此处的意义关系中，已具有歧义性。我们可以说金字塔是一个形体[①]，或者说某个行星或分子是形体。我本人就是我的身体这种说法的歧义性在于，“身体”这一术语本身既可指涉无生命的，并且相对无组织的物体，亦可指涉具有高级组织的生物单位，也就是说，可以指那些极为复杂的有机体。相应地，像“我是我的身体”或“我与我的身体是同一的”这样一些陈述，可能会被理解成这样的意思：“我无非是一件无组织的物体”。事实上，在我们今天的诸多哲学学说中，认为我们能够把有生命的人这种有机生物，这种只要他仍保有作为有机生物的功能——即在死亡之前——就总是处于流变、发展，处于某种过程中的生物体，最终简单地化约成无生命质料的某些形式这一观点，还一直起着某种重要的作用。面对这种物质主义式的化约方式，或许有必要保持下面这样的警觉，即：当我们谈论自身个人和自身的身体时，这种谈论关乎的仅仅是两个不同的视角，而并非是在指涉两类各异的实存之物。

在这方面，我们提请留意一下下面这种情况，它很有代表性地常常为人们所忽视。那就是，人们在谈论人的身体时通常都会忽略这一点，即人的头部，尤其是脸部乃是人的身体的一个不可分割的部分。一旦我们对此有所意识，我们便会更好地理解

① “形体”、“身体”在原文中都是同一个词。——译注

人的自我—认同的本来面目;这是因为,一个人的总在形成中的个体面孔,对作为这个特定的人的自我—认同来说,起着某种完全重要的,也许是最重要的作用。尽管身体其他部位的独特形态在某个人认同自身的过程中,肯定同样地具有重要性,但不论就对他人的意识,还是就该个人对自身的意识而言,没有哪个身体部分会像人的面孔那样,确定无疑地处于他的自我—认同的中心。而且,正是人的面孔最清楚不过地显示出自我—认同在多大程度上是与人从童年到老年的这种发展的连续性相联系的。

人的容貌在从幼年到老年的道路上所走过的发展历程,实在可典型地说明这一过程的某一特定类型。面孔要发生变化,但到了一定年龄,人的面孔便形成一些特征,根据这些特征,我们就有可能将某个人的面孔总是反复地确定为它是这同一个人的面孔,将某个人一再确定为是这同一个人,尽管这期间随着年龄的增长,仍会产生各种变化。旧有的逻辑理论可能会唤起这样一种预期,认为有某种绝对不变的东西构成了所有这些变化过程的坚硬内核,构成了每一发展进程的恒定的,其自身不会发生演变的内核。上述关于人的发展,尤其是关于人的面孔变化的例子,或许会叫我们更进一步理解一个事实,这就是:在这样一种过程的推进中,完全不必要求某种静止和绝对不变的东西的存在。处于演变中的人的同一性首先在于,在一个连续不断的进程中,每一后来的阶段都产生于其相应的先前阶段。遗传控制不仅支配着某一过程的进展,它本身就处于这同一个过程中。同样的情况也见诸人的记忆,见诸不管是有意识的还是无意识的记忆。虽然记忆在一定程度上被固化了,并且因此成为有助于塑造个性和面容形态的要素,但与此同时,随着人的发育成熟,随着人的成年和衰老,它本身也在以特定的方式不断变化。

七

人类是某一种过程类型，当然，人类的这种固有特性许多其他种类的生物也同样具有。人类与其他生物，如蚂蚁或猴子之间特别的不同，显然在于前者具有此前已论及的反观镜像的能力。从一定意义上说，人类能够走出自身，然后与自我本身对面而立，如此一来，他们就能够像在自己意识的镜子里那样去观照他们自身。一个人本身对自身来说同时就是某个自我，某个你和某个他、她或它。一个人对他自身而言可能不会成为自我，如果他同时也不成为某个能作为你或他、她或它与自身相对而立的人的话。生物学家们往往只去研究那些人类与大猩猩或与鼠类共同具有的特性。而生物进化动力使人类具有的，并且使他们自身因此与其他生物区别开来的种种独一无二的特性，却可能因此受到忽视。就实际情况看，正是人们在使用像"知识"、"意识"、"自身意识"等等这些概念时，常常使得被这些概念指称的东西好像缺乏任何生物性基础似的。于是，人的身体就表现得好似无知觉，或者可能是丧失了意识；一切都那么混淆不清。当我们谈论自己的身体时，这无非意味着我们把自己视为某个以第三者身份存在着的东西，也就是说，我们与之产生一定的距离，仿佛我们成了某个他、她或者它似的。无疑，人类的这种在认识活动中走出自身，然后与被当做第二和第三者的自我相对而立的能力，在发展阶段不尽相同的社会中都被以不同的规模和以相当不同的方式动员了起来。在另一方面，这种能力构成了工具制作的先决条件，并且尤其构成了在世代相沿的连续链中知识传承的，或者也可以说，那种关于人类自身的知识传承的先决条件——那是一种与认知者的当下处境相脱离的知识。

生物行为学家和其他研究动物心理学的专家试图惟独借助同样的一些在前人类生物的研究中已证明自己是合适和有成效的理论工具，来研究人类——作为个体的和作为社会的人类——的全部行为。但这样的尝试只能得出有限的结论。这种做法将我们的注意力从一个至关重要的情况上转移了开来。在人类这个生物物种身上存在有一些人类与其他动物都共同具有的结构特征，这些结构特征，换言之，这些有证据表明肯定是源自非人类生命体的结构特征，已与那些表现为进化的更新结果的结构特征交织在一起。这些特征是独一无二的，是惟人类独有的，而且是这个世界的所有其他迄今已知的生物在组织结构中所不具备的。尽管人类由物质组成，由动物演化而来，并且最终，一言以蔽之，在持续不断的进化过程中代表了向新兴类型的和别具一格的有机构造的一种突破，人类还是不能被还原为物质，或还原为动物——这一事实却被那些还原论的研究努力置之不顾。盲目的、任意的进化过程所引发的这种或其他任何一种向新型的生物结构的突破都向我们提出了问题，这些问题现在仍无人问津，被闲置在学科与学科之间的真空地带。

因此，人们大概会提出这样的问题：人类学习用一种全新的和不曾有过的方式进行相互间的交流，这具有怎样的生存价值？有机生物进化到人类这个阶段上，他们不仅具有了可能性，可以借助某种惟自身种群特有的，并作为其主要沟通手段的语言来进行交流，而且也面临着去这么做的必然性。单单是对语言的学习就已经把某种使人能够与自身距离化的生理结构作为前提条件了。这样，动物的人类后裔们凭着惟自身种群特有的作为主要沟通手段的语言，同时就有可能以这种或那种语言形式称自己为“我”，称他们彼此之间为“我们”，并且用单数或复数的第二和第三人称去谈论他人了。但在所有其他种类的有机生物的

交往中,情况则不同,各种非习得性的,或者说与生俱来的信号表达是他们最主要的手段。许多学者费尽心思,试图教给大猩猩一些惟社会特有的语言要素,却没有弄明白,在交往的源自遗传的生物种类特有的和惟社会特有的形式之间,是有区别的。生物进化过程中导致这种深刻变化的那些阶段,至今还不为人知。人们能够做的最多不过是提出下面的问题:像这样后果深远的变化是如何能够实现的?当时会是怎样的命运在起作用,才引发了生物结构的进化,使动物的人类后裔能够达到足够的自我距离化,达到为要学会说话和对自己自称"我"而必须具备的自我距离化?进一步问:又是怎样的命运促成动物祖先原来的那种较为僵硬的面孔,逐渐演化成活动颇为自如的,极具个性的面容,演化成属于人类独特的生物给定特征的面容?

我们对这些命运一无所知。我们不知道究竟是哪些奇特的情状,在数百万年的时间里致使人类——就我们所知——成为惟一一个赢得了某种生物装备的物种,导致他们藉此不仅能够,而且必然要通过个体的学习,自行产生和理解各种不同群体之间互不相同的语音发声形态,并将其当做相互交流的主要手段。我们同样还不知道,是哪些数百万年间一再出现的事件导致人类的这种生物装备的形成,使人类具有了高度个体化的面相,具有了一种可塑的面部皮肤的肌肉组织,可以根据个体经验的不同而映现不同的外观。但这种进化事件的结果却分明是我们看得见的。人类是迄今知道的惟一一种将其身上惟社会特有的而不是惟生物种类特有的交流手段当做首要的互相沟通方式的生物物种;同样,他们也是所知的惟一一种具备这样的身体要素的生物物种,这种身体要素能够呈现出不乏个体差异的外观形式,有了它,成百上千的个体自始至终和往往终其一生都能让彼此看到他们各自的差异,都能相互间视对方为具有这种差异的个体。

古人类学和其他科学的专家们在研究人类的生物进化时，并不经常给予今世人类的上述两种固有特性以应有的重视。这不足为奇，因为他们所做的工作都集中在收集从至今仅存的类人猿或猿人的遗骸，以及从早期人类的遗骸那里获得的信息。要想从人类祖先的这些少数残留物上发掘出进化过程的信息，发掘出促成惟社会特定的人类交往手段形成和人类面孔个体化的进化信息来，肯定是十分困难的。然而，对别的许多人类科学家，尤其是对社会学家来说，关注人类与其他种类的有机生物之间在两个方面形成的不同，却是不可或缺的；这两个方面是：人类基于自身生物组织构造的对于某种经由学习而获得的惟社会特定的，且超越惟生物种类特有的交往形式的把握和一种可习得的，因此是可个体化的对于围绕嘴和眼睛的那个身体部分的鲜明塑造。

当然，人类的生物组织构造还具有许多其他的独特之处。关于他们的直立行走，关于由前肢到特别灵活的手臂和手的演变，关于双聚焦的投视，以及关于这一类的其他给定特征，已经常受到人们的关注。但人类的这些与众不同的，这些如今已首先引起注意的固有特征，大多数时候都被限定在那些通常只让生物学家和邻近学科的专家感兴趣的方面。它们关乎的是单个的有机体。而较少被人重视的，反倒是这样一个事实，一个其本身并非不为人知的事实，这就是人类完全像他们的带有更多动物特征的祖先那样，是社会地存在的生命体。与此相应，他们的生物组织构造也适宜于一种彼此共在的生存形式。现行的对学术领域的割裂，生物学以及医学科学的那种普遍的限于研究个别生物组织的定位，以及最后动物社会学也限于研究有机体的非习得性和种群特有的结构的定位，这都使得我们的语言和思想传统误人歧途，十分令人担忧。这种混乱给人的印象是，好像

单个的有机组织，或像人们常说的那样，好像他们在解剖室看到的和医生在做检查时在 X 光下和听诊器里接触到的某个人的身体，竟成了描述被人们当做个体来理解的那个东西的模型。只有这个东西，这一在时间和空间中的形体，才被认为是自然给予物；只有这个东西，这一个别的有机组织，才被看做具有实在性。相反，人类彼此的共同生活，他们的社会，这种社会的过程和结构，却显得是非自然给定的，是非真正实在的。这其中隐含的意思是，一个人，他或她如果自始至终完全地独自存在，与他人无任何社会交往，也能够过得很好，哪怕成为在大多数生物学家眼中那样的孤独的有机个体，或者，也成为古人类学家在骸骨化石中看到的独个儿的有机生物体。科学的专门化就以这样的方式构造出一种并非恰当的概念支架，造成自然和社会之间的截然对立。

正因为如此，指出有这样一些有机结构存在就并非无关紧要，因为这些结构直观地表明一个人自然注定要与他人一起共同生活。可以十分肯定，性别特征就表现出这种趋向。特别是人的性要求不再限于有限的性周期这一事实，或许就有助于人类结成特别紧密的伙伴关系。但人的结伴行为的独特性，那种特别的密切性，现在已在人的交往的一种独特的形式中表现得淋漓尽致。惟有人类能相互间借助语言进行沟通，而语言在不同的社会里又各不相同；惟有人类在相互沟通时可以借助一定的面部形态，即使在若干年之后，这种面部形态仍能够让我们一看到就把某个特定的人认定是当初那个独一无二的个体。

我们可能要把为下述问题找到某种有说服力的答案这件事情，留给二十一世纪来做了——让我们希望世界所有地区的人都来参与回答它——这个问题就是：一种盲目的，对之难以计划的自然过程，是在怎样的情况下产生出像惟社会特定的语言这

种生物间进行沟通的独特形式，并与此密切相关地产生出人的眼睛、口、鼻部位的如此独特的多样性和可塑性的，以至于，尤其是在种群成员的眼中，对任何个别个人只要看上一眼，他就能被辨识出是某个确定的，某个与所有其他人不同的，某个有着自身性格特征的个人？虽然我们尚不知道一个生物种类，一个越来越对自己所在的星球及其环境赢获了一种统治地位的生物种类所具有的这些和其他一些不同寻常的特性是如何形成的，但这个事实却不应该妨碍我们重视人类的这些本性特征，如果他或她试图对人类，并且因此也对自己本身形成一种图像的话。

人的本性特征使他们能够和被强制性地通过习得的语言进行相互沟通；关于这种本性特征的功能和后果，我将另外在不同的意义关系中详加阐述，因为这个论题已远远超出本书现有的论述框架。这里拟用一句话指明下面这一点：与借助符号进行交流的这种支配方式密切相关的，还有另外两个人类独具的特性，它们尽管是基于某种在遗传上积淀而成的性情，却并不是在遗传上固定的。我所指的人的这两个特性，一是人类代代相沿的借助符号对社会知识资源的传承能力，这种社会知识资源是可变的，因此也是具有增长能力的；二是生物上固定的，也就是惟种群特定的社会构成过程的欠缺；或从正面讲，就是某种结群共处的生活形式总是现成存在的，但这种结群共处会随着学习过程发生变化，或者说它具备发展的能力。

以下我将只限于讨论几个关于人的脸型构成所做的观察，以作为说明人的个体化，特别是自我和我们—图像的特性。如前所论，人的脸部较之于任何别的身体部位而言都更加是人的一个外在标志。在社群范围内——因为所有人都有面孔——它显示出单个个人的特殊性。显然，这一点更多地是就同一种群成员及其后代而言，而较少指不同种群的成员及其后代。假如

某个人的面部特征过于偏离自身种群的一般标准，比如皮肤的色素表现或眼部的肌肉结缔有别于同种群的人，那么，对相异种群的特别突出的生物特征的知觉，往往会掩盖对一些不那么突出的，但使得同种群单个成员的脸部彼此有别的细微特征的知觉。我们或许可以这么认为，人的面部的随个体而异的外在形态所具有的原初功能，曾被当做辨识的手段，一来在零散的人类群体中认出那些为众人所熟知的成员，二来也可把它当做了解这些成员的意图和情感状态的手段。但无论它的作用如何，任何已知社会的人类都理所当然地认为，他们首先是通过其面容而被识别的——必要时再配以他们的姓名称谓——而且是被识别为在所有相识的人眼里的那同一个特定的、惟一的人。这种想当然尤其明白无误地让我们看到，人对自己与他人的区别特征的经验和人对自己在他人看来的区别特征的经验，这两种意识其实是多么地互不可分、互为联系。就只是因为人与他人一起生活在社会里，他们才有可能把自己体验成有别于他人的个体。而这种把自己视为与他人不同的人的自身体验，又与这样一种意识密不可分，即他人不光把我们体验成如他人一样的人类，还同时将我们体验成一个在某些方面与所有其他人都不同的人类①。

① 人管自己叫"我"，这极易显得的是一个人所能做的最自发、也是最少被反思的陈述。然而，这种陈述就下述方面而言与其他形式，如以第二和第三人称的陈述，没有任何区别，即它同样是以自我的距离化作为前设条件。我们知道，儿童在称呼自己方面常常最先学会使用的称谓是大人在说他或叫他时所使用的称谓，比如像孩子的小名。［对孩子来说］学会正确使用"我"这个概念，通常要稍微晚些，这恰是因为使用这个概念会要求孩子掌握那些指涉自我的用语，这类用语又不同于孩子的父母在说他或叫他时的用语。

八

自我距离化的方式和程度在社会发展过程中是不断变化的。我想指出,要追溯处于各个社会中的单个个人的地位的变化,以及与社会变化并进的自我经验的变化,我们就要深入研究语言的发展,尤其是研究语言发展的不同阶段中人称词的符号化表现类型。如果说出现在一部中世纪的法语史诗作品里的皇宫守门人刚才还在用“你”,这会儿已用“您”在打招呼,我们可以想见,称谓中的“你”和“您”这种语言之细分,是不断增加的社会距离的符号再现。又假如一封旧时农夫的信里“我们(主格)”和“我们(宾格)”比“我(主格)”和“我(宾格)”出现得更多——或确切地说,比我们在某个同时代的都市写信人那里预期见到的更多,我们因此就可以认为,表现在农夫写信者身上的我们—自我—认同当时更主要偏重于我们—认同,而表现在现代都市写信者那里的我们—自我—认同则更偏重于自我—认同。

欧洲中世纪以降,我们—认同和自我—认同的平衡经历了某种明显的变化,我们不妨用下述方式大致描绘出这个演变过程:起初,在我们—认同和自我—认同的平衡中,着重点很大程度上落在前者之上。自文艺复兴始,这种平衡的重心渐渐开始越来越偏向自我—认同。此时,人的我们—认同不断被弱化,以至于人之于自身越来越表现为一个个无我们的我。以前,人一出生或从其生命的某一时刻起,便终生都归属一定的社群,其结果是他们的自我—认同随即与他们的我们—认同拴在一起,并为后者所掩盖;而随着时间的推移,这种平衡的钟摆却以一种极端的形式摆向另一端。此时,个人的我们—认同虽然毫无疑问仍一直在场,但它在人的意识中却常常由于现在的那种自我—

认同,而被遮蔽,或完全被湮没。

笛卡儿写下他的那个著名的命题"我思,故我在"时,就成了人关于自身的图像的那种重心偏移的先驱,这是从我们—认同高于自我—认同到自我—认同高于我们—认同的偏转。在笛卡儿那个时代,他所在的社会中大多数人尚始终和习以为常地在世袭的方式下,即按照他们的家庭出身,被归于特定的群体。不管是王侯、国王或皇帝,作为个体,他们在其社会中享有的至尊地位以及总是由此带来的财富,都要归功于他们的出身,归功于他们生来就是某一世袭特权的家族或统治集团的成员。就是那些贵族们,也是靠了他们出身其中的家族集团,才在社会上占据较高的地位。他们对比如像记载于家谱书里的先辈世系的认同,在很大程度上决定了他们自身的个体认同。至于城市平民则会加入各种行会,这些行会多数时候也同样地具有世系特征。其时占人口大多数的农民的归属就是土地了。惟一的例外是那些教会成员。他们不是世袭地,而只是在其有生之年,亦即个体地皈依教会,如若他们履行了向上帝发的誓言的话。当然,那时也总会有一些游离于群体组织之外的个体,如那些居所不定的游学之人,他们是一些无群体归属的个体。在那时的社会,个体的群体归属——这往往是那种世袭的归属——对他本人在同类中的地位和生活机会都具有某种决定性意义;这样,无群体归属的个体获得成功的空间也就狭小得多了。人文主义者们在当时属于那类最早凭着其个人的业绩和性格品行获得了攀升的机会,因而享有受社会尊敬的地位,以及大多数都成了国家或城邦官员的群体之一。他们身上体现出的那种向个体化的转移在当时无疑成了社会结构发生转向的一种征兆。

笛卡儿的 *Cogito*[我思]由于对自我的坚定张扬,同时就标志了单个个人在当时社会中的地位变化。笛卡儿在其思考过程

中可能是把他个人的我们—关联丢在脑后了。他可能忘了自己是经过学习才掌握了作为母语的法语和作为学者用语的拉丁语的;他所表述出来的每一种思想,当然也包括他的"我思,故我在"这种思想,还同时受他所习得的语言传统的规定;特别是,由于害怕当时已变得越来越警觉的宗教法庭,他在陈述他的思想时有意要变得晦涩一些。他在写作他的《第一哲学沉思集》的过程中,便获悉伽利略遭罗马教廷囚禁的消息。在思考中他忘了自己是在与他人进行交流。他忘记了他人具有的那些作为我们、作为你们或作为他们的角色。他人实际上总是在这位哲学家的意识中当下在场的,尤其在他让他的那个雄心勃勃的自我去出征这个世界的时候。只是,一俟这位哲学家沉入他的运思,他所依属的那些群体,那个作为他的语言和知识源头的社会,便都通通无影无踪了。在他的意识里,从社会群体的笼罩中走出的只有那个孤单的自我;这样,我们—自我平衡的钟摆在这里就倒向了它相反的一端。这位孤独的思想家把他自己——确切地说是把他自己的思想,把他的"理智"——体验成惟一的真实和不可置疑的事物。其他的都可能出自魔鬼编造的假象,但他作为思想者的存在,这却不是假象了。将个人人格体验成一种无我们的我的这种自我—认同形式,从笛卡儿开始得以盛行,并深入人心。

大部分的哲学知识论——或许可以说这个理论的那些经典作家所代表的全部传统,即自笛卡儿始,经由贝克莱和他的那个存在即是被感知的命题,或是那位认为我们不可能说是否外部世界的客体不可能存在于主体自身的康德,直到那位与惟我论搏斗的胡塞尔——都基于这样一种观念:力图获取知识的人乃是一个独行的、一个完全孤立的生物,他必须始终怀疑在其自身

之外是否真的有客体存在，进而也怀疑是否有他人存在[①]。设若有这么个特别的人，他视自己为完全孤立的人，且始终被这样一个疑问所折磨：在他自身个人之外是否果真存在着他物或他人，那么，我们可能会诊断说，这是一种不怎么正常的精神状态，会认定这是患了某种疾病。然而，现在的情形却是，自现代初期以来——特别是，但又无疑不仅是反映在哲学文献里，人们患上了这样一种基本顽症，他将自我本身体验成了完全是孤立的、无法摆脱对在他个人之外有任何他物和任何他人存在这一点的怀疑的个体——这样一种基本顽症历经数个世纪，已远不限于哪几个单个个人，这一症状显示出了非同寻常的顽梗。二十世纪下半叶如潮水般涌来的无数文章，以不断新奇的样式向阅读的公众重复着孤立的个人这个基本上一直未变的形象，他要么以homo clausus［被囚闭之人］，要么以无我们之自我的形式，要么以怀着意愿的或非意愿的孤独感的形式出现。这些文章所获得的广泛的反响，其成功之持久，表明被孤立化之人的形象和给他以力量的那种基本体验，如今已绝不是孤立的现象了。

在萨特的那部广为人知的小说《恶心》里，有许多地方使我们几乎可以认为从前的笛卡儿又复活了。不过，在笛卡儿那里，个体的那种对外部世界之存在的怀疑，以及认为怀疑，即思考，是人自身实存的惟一保证这种观念，在当时还属新鲜事。那时，

---

① 各派哲学的阐论者们乃是立足于开始即被单个化的个体这种人类图像，这个事实非常普遍地成了一种强劲的哲学传统所表现出的特性，即从经典认识论到最近时期的形而上学哲学，不管它们主要是超验倾向的，或主要是存在哲学倾向的，或主要是现象学倾向的。在这类哲学中，人的众多性充其量表现为关于一般规律或合规律性之认同个案的多样性。过去，是经典物理学助长了这个传统的形成。后者是其与神学结盟的思想方式的反映。莱布尼茨曾试图在人的众多性上予以其哲学的阐释，但归于失败。他的关于封闭的单子的观念在其中难以被克服。黑格尔也试图为诸多社会过程找到哲学路径，但同样是无功而终。

一种新事物发现者的豪情，以及随着现代的降临，在法国，尤其在被笛卡儿视为第二故乡的荷兰所形成的总体氛围，都不允许出现由怀疑最终走向绝望这样的可能性。然而，到了二十世纪，相反的情况却屡见不鲜。那位被萨特复活了的笛卡儿即是周身的绝望。甚至像动词“*esse*”[在，是]因其演变成动词“existieren”[存在]，而具有了新的着重点和足够的自立，此即是通过在哲学上使用那个相关名词“Existenz”[存在]而导致的一种物化过程：

> ……这种对“我存在”的永远痛苦的反复咀嚼——而我本人正是保持它的人。是我自己。身体一旦开始存在，就独自生存。至于思想——我把它结成网，我接着再解开它。我存在。我想，我存在着。呵，这种存在的感觉长长地卷绕在一起——我打开它，慢慢地……若我能不叫自己思想多好！我试着这么做，成功啦：现在我觉得自己的脑子里满是烟雾……但这样就又在思想了：“烟雾……不去思想……我不愿思想……我想，我不愿意思想。我不应该想我不愿意思想。因为这肯定又已经是一种思想！”难道就这样一直没完没了下去？
>
> 我的思想就是我，所以我才没法停下来。我存在，因为我思想……而且我不能阻止自己去思想。[①]

在加缪的《局外人》里，我们又见到这种无我们的或几近于无我们的自我的另外一个例子。表现在这部小说的主人公身上那种孤独者的特征，是一种情感的奇特的迷乱。他杀了人，但却

① 让—保罗·萨特：《恶心》（汉堡，1949），第123页。——译注

没有任何相应的情感表现，如仇恨或懊悔。他的母亲死了，对此也根本没有任何感觉。那种悲伤或离别的感受在他竟告阙如。他通常的基本情感是孤立和遭遗弃。没有与哪个确定的人保持关系。这个自我是孤独的，没有与他人应有的关联，也没有那种使我们一关联成为可能的觉悟。这一类主题一再出现于文学作品中，并且也一再引起共鸣。下面再举这方面的一个例子：在名为《浴室》的这部小说中，同样也有一位差不多也是无我们的主人公。在这整部书里，主人公总是一再要么为了逃避他人，要么因为碍于他人而躲回他的浴室。可当他的女朋友问他因何故离开都市和她本人时，他却无以作答。他承受着孤单之重负，却不明白自己为何这么形单影只。他痛苦于这孤单，认为苦难也许是表明他存在的最后明证："痛苦是我之存在的终极确证，而且是惟一的确证。"[①]身受着这样的苦难，他一再躲进自己的浴室。什么使他痛苦到这样？

单是那个被笛卡儿作为认知的主体展现给我们的无我们的自我，已经多少感到自己被囚禁于自己的思想里，被囚禁于人们物化地叫做"知性"的东西里。从肯定的方面说，自身的思想此时转而成为我们这个确定无疑的世界的惟一给定性。在贝克莱那里，人自身的感官构成了该囚所的围墙，而个体化的人的感官感知便成了我们从他人、他物那里所经验到的一切。我们不应该怀疑在这里以及在别处所列举的示例中，我们实际是在与某种本真的体验，与自我知觉的某种本真方式打交道。这种以认识论的形式来推敲人的自我知觉的做法，很有意思地一再重复地忽略了这样一个事实，即任何成年人，在他或她能够个体地深化所习得的知识之前，都必须从幼年起经历一个漫长的学习过

---

① J.P.图桑：《浴室》(巴黎，1985)，第95页。——译注

程，以便首先从他人那里获得知识。哲学上的人之图像是一种静态的人，他作为从未有过幼年的成年人存在着。忽略任何人通常总要经历的那个过程，这便是哲学认识论总是一再步入死胡同的原因之一。

另一个原因是，我们常常忘记了单个个人与他人之间的那种恒在的交往，以及在这个过程中个人之存在与他人之存在的恒定的契合。在上文列举的尤其是近时期的文学作品中，也特别清楚地表明了那种被感悟到的无我们性，是这一特定领域的人之图像的基本问题。人们在此看到的是人固有的一种自身冲突，显然这种自身冲突并非局限于文学。那种隐含于“无我们的我”这种观念上的体验，无疑是人要得到他人对他这个人自己的情感认可，以及他人需要他这个人的确认这种人类的自然需要，与惧怕满足这种本性需求，进而对它加以抵制这两方面之间的冲突。人需要被爱和去爱这一点，一定程度上讲就是这种人的自然需要的最大程度的浓缩。这也可能表现为友谊的付出和获得。但不管它具体表现出何种形态，人在与他人的情感关系中对人类社群的这种付出和获取的情感需要，是人的存在的基本条件。那些抱着无我们之我的人类图像的人所遭受的痛苦，恰恰是那种既欲求与他人建立情感关系，自己又无法去满足这种欲求之间的冲突。上文讲到的那几篇作品里的主人公之所以茕茕孑然，就是因为那种个人的痛苦妨碍了他们对他人的本真体认的可能性，妨碍了他们与他人的本真的情感维系。由这类主题——特别是在二十世纪——所唤起的共鸣，正表明事情涉及的已不只是一个孤立的和个别的问题，而是一个习常问题，是这一世纪的人类所具有的那种社会个性结构的基本特征。

或许以上所做的简短说明已足以让我们比较明确地看清我们—自我平衡之演变在各个阶段序列中所呈现的主导走向。在

较早阶段上，如我们讲到的，我们—自我平衡多数时候更为侧重于我们这一边。在以后的世纪里则常常更多地偏向自我一边。现在的问题是，人类的进步，或说人类结群共处的那种包罗万象的形式演变，是否已经或能够普遍达到我们—自我平衡的更稳定的均衡。

九

在这个意义上讲，我们有必要进一步思考处于目前发展阶段上的人类共处的错综复杂性。当我们去谈论我们—自我—平衡时，一开始看上去也许仿佛就只存在惟一一个整合水平或层次，只是立足于这个惟一的整合层次，我们才能言说“我们”。过去，确切地说是在旧石器时代，人类聚在一起组成规模相当小的团体组织，他们常常是居所不定的猎人和采集食物者，其主要的工作是寻找食物；确曾有过一个时期，当时人类的社群组织仅具有单一的整合层次。任何具有与“我们”这个词相同功能的语言表述，哪怕是以专有名词的形式出现的，也都只有一个单一的指称层面。相反，在当代人类的社会结构中，“我们”这种表述，并且因此也在较宽泛意义上说的个体的社会习性，却是多重指称层面的。如果我们更多地关注我们—概念的这种多层级性，自我—我们平衡这个概念的适用性就会增大，可用做我们进行观察和反思的工具。这种多层级性对应于互为交叠的整合层级的多重性，后者代表着人类社会在其目前发展阶段上的状况。

我在这里只是列出几个可能的我们—关联，是想要指出，当人们言称“我们”时，这可以是指称他们的家庭成员或朋友圈，可以是指称他们的居住地所在的乡村或都市，可以是指称民族国家型的集体组织，可以是指称后民族的，或者说由多个民族国家

组成的洲际联合体,以及最后还可以是指称我们人类的全体。显而易见,针对上述这些不同的整合层级所表现出的认同强度也是极为不同的。如果指的是家庭、居住地或居住区以及所归属的民族国家,那么,由使用称谓词"我们"而表达出的那种涉身或介入通常是最强烈的。但假如涉及的是后民族的整合形式,比如非洲、拉丁美洲、亚洲或欧洲国家间的联盟,我们—认同中的情感色彩就会明显减少。那个最高的整合层级即人类,其作为一种人类的我们—认同的参照单位,可能正在增长。但如果我们说,对大多数人而言,人类全体作为我们—认同的一种参照框架在其情感版图上还是一片空白,这可能不算夸张。

若我们要探明是什么原因使得不同整合层级具有各种各样的情感倾注,那么,留意这样一个事实将不无裨益,此即:这些倾注总是可改变的。家庭作为我们—认同的参照框架无疑始终是一种人的结群状态,这种结群状态无论怎样总是要求从属于它的个体这一方具有一种较高的情感倾注,一种相对较高的情感倾注。然而,这种对情感的讲究现在却发生了决定性的变化,这种变化与发生在单个个人与所有可能的社会性群体的关系中的那种深刻的结构演变紧密相关;这样的结构演变具有更为普遍的意义,但它在家庭方面表现得尤为显著。在社会发展的早期阶段,单个个人与我们今天所谓的家庭,或者说与大小不等的亲属集体的关系,通常都是极为密切的。无论情况好坏,个人在很长一段时间内均从属于他们的家族。惟在大都处于弱势境地的女性那里,这样的从属性才由于婚嫁关系而可变更。当时,家庭纽带的这种牢固性多数情况下乃与家庭,或与氏族所具有的作为生存单位的涉及面极广的功能有关。后来,我们—认同以及相应地对家庭的那种情感倾注发生了决定性的变化,导致这种深刻转变产生的动因,在很大程度上是作为我们—群体的家庭,

它此时已不再是不可分割的了。家庭中的单个成员从一定的年龄段开始便能够脱离自己的家庭，而这么做却并不会失去身体的或者社会性的生存机会。

因此，我们也许可以说单个成员间的那种非持久的或者至少是潜在地可变换的关系已经大范围地成为常态，这一事实即便是较为一般地来看，是现代国家社会所具有的结构特征之一、在这种类型的社会中，随这种社会而兴起的个体化进展从中发挥着决定性作用。经常，在权力差距逐步缩小(这里不应与权力平等混同)的同时，人与人之间的联系的这种更大的不稳定性，迫使单个个人总是一再进行某种清点，在测试各种关系的同时，也测试着他们自己。他们不得不常常向自己提这样的问题：我们彼此应如何相处？既然包括了像女人一男人或孩子一父母这些关系的整个序列谱中的种种联系形式，相对说来都是易变的，至少不是不可逃遁的，那么，确定它们的形态越来越成为其时单个伴侣的责任。

许多在早期阶段常常具有一种外部限制的自始至终、毫无例外地排斥异类之特征的我们一关系，现在却表现出极大的不确定性、这种不确定性更多地强调了自我，或者说强调了自身个人成了独一的恒常因素，将其当做惟一的，当做必须终生与之相随的个人。只要我们从一个整合层级到另一个整合层级做一番巡视，就可清楚地看到这一点。早先，家庭关系对大多数人来说是必须履行的，必须终生相随的和排他性的；而今，多数的家庭关系在极为广泛的程度上具有与以往完全对立的、好聚好散的特征，而这种好聚好散随即也对参与组合的个人的自身规范，对他们的自我约束能力提出了更高要求，并且这无一例外地是男女两性都要面对的。就连职业关系的演变也在遵循着同样一种方向；在较为发达的社会中，许多付薪的职业活动已变得可流动

了。[1] 甚至人的国家隶属关系现在也越出国界,可以改换。所有这类演变其结果都导致了自我—我们平衡,尤其在较为发达的国家里,偏向自我一边[2]。现在,单个个人在决定构造联系的形式,决定是否终止或延续这些联系时,更多地要依赖于他自己。在与他人联系的持久性变小,关系的互换性加大这种背景下,一种特别形式的社会习性随之产生。此种联系结构要求单个个人在联系的构成和把握上要具备更大的审慎,具备有意识的自我规范,在行动和言谈中减少自发性的冲动。

然而,这种对人与人关系的社会塑造却并未扑灭人在与他人的联系中对不假思索的热情和自发性的基本需要。它并未使个人身上的那种反映于他人对他的情感确认中的安全感和忠贞的欲求,以及与此对等的想与自己喜欢的人在一起的那种欲求消失。高度的社会分化一方面乃与同样高度发展的单个个人的多样性,与同样高度发展的个体化相随,另一方面又造成个人关系的那种极大的多样性和可变性。其中的一个为我们常见的冲突种类,就带有上文提到的无我们的自我的基本冲突的特征:对情感温暖,对在情感上认可他人和被他人认可的欲求,另一面却根本缺乏付出自身的自发的情感温暖的能力。在上述种种情况里,人在建立联系时的谨慎和小心这一习惯,不光扼杀了在与他人的关系中付出和收获真实的情感温暖和亲合的欲求,也扼杀了自己去付出,或是去收获的能力。处于上述情形中的人已无法满足他人对他的积极的情感认可而向他提出的要求。他们寻

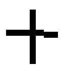
---

① 不过在日本,雇主—雇员关系看来迄今依然保持了那种从一而终的特征。

② 被马克斯·韦伯视为是新教伦理的那些方面,在其早期的形式上,亦即在十七世纪,更多地是人的——在此种情况下则尤其是那些在社会中得以高升的或力求高升的商人们的——社会习惯发生转变的一种征兆,而不是其原因,这种转变同样具有高度的个体化倾向。

求并希冀得到这样的认可，而一旦别人的认可真的到来，他们却已经丧失了以同样的自发性和热情去回应它的能力。

已有迹象表明，我们从血缘团体及家庭(严格意义上的)的演变过程中所观察到的那种个体化的加剧，在某些方面具有范式特征。如果我们回想到早期家庭集体曾构成单个个人的第一性的，且完全不可或缺的生存单元，这一点就更好理解。特别是对未成年人而言，家庭集体仍一直保持着它的这种功能。然而，近代以来，家庭的此种以及许多其他功能已被国家——现代尤其被拥有一定的为数极少的福利机构的议会制国家——所吸收。这种国家性的整合层级先是以专制的诸侯国形式，后又以一党制或多党制国家的形式，为越来越多的人担负起基本生存单位的角色，这种角色看上去是那么地不可或缺和持久牢靠。



或许我们应该更多地留意一下这样一个事实：目前在单个个人的我们—认同所指涉的群体中，那些被以国家的形式组建起来的社会[①]，享有特别重要的意义。为什么会这样？此一问

---

① 社会学家们在以往曾倾向于将国家视为某种本不属于社会学问题域内的东西。他们中的个别人现在或许依旧仍倾心于这种观点。这可能是旧有的概念传统在其中作祟。通常的情况是，社会被认为是社会学的对象域。然而，社会这个概念乃含有其他的意谓，以至于看起来似乎国家和社会并非是极其互为联系的。于是国家便显得是某种外在社会的东西，甚至可能是某种与社会对立的东西。而后者本身，即社会那一方，在其所含的意谓中指的是某种外在国家的东西。它有着自身的规律性，这种规律性并不从属于国家的法则，亦即执政者的指令。

某个以往时代的权力斗争和反映这种斗争的概念传统，仍一直在“国家”和“社会”这对概念所暗含的敌对性中继续存在着。十八世纪时，社会这个概念，像人们说的“市民社会”(civil society)，实际上曾更多地是被作为带有意识形态倾向的主导概

题由于篇幅所限，这里不可能详加讨论。一个简要的和显而易见的答案是：较之全世界各地的所有另外的人类结群形式，国家本身已经发展成了最高等级的生存单位。几千年来——事实上

念使用的，以便表明国家的至上权力是有限度的。只要我们多少揭穿了这些概念的面具，去看清在"市民社会"和"国家"这两个显得完全不关系个人的、纯粹是就事而论的概念的对立性后面隐藏着怎样一些触及个人、触及人类的问题，那么我们很快就会找到答案了。对当时正处于上升期的中等阶层的代言人而言，像"市民社会"以至后来的"社会"这类概念曾被他们用做智识斗争的工具，以和同时代的上层社会，和垄断了国家权力工具的王侯、贵族展开论战。[这样便有了]国家与社会的相异性，竟至于对抗性的这种衍生义，以至于事情显得好像国家成了某种外在社会的东西，而社会也成了某种外在国家的东西似的；并且直到今天这种衍生义还未从这两个概念的语用中完全消失。有许多例子可以表明，以往时代的种种权力之争能够对今天概念的语用产生不仅仅是模造性的，也还是极为持久性的影响。社会这个概念的那种反国家的意味显然只是这其中的一例。它无疑将自身推及到这样的境地，以至于少有系统的关于国家的社会学研究问世，直到今天，因为在"福利国家"上出名的那种国家发展阶段才将社会学的注意力引向了自身。

在社会这个概念里，那种关于[它的]非国家的给定性的观念便持续地沉淀下来了；不过，这种持续性否则不会如此强劲，如果与[这个概念的]意识形态功能联起手来的不另外是一个多少相当符合事态本身的，并且在此意义上属于科学的发现之功能的话。在十八世纪，由"社会"这个概念的语用所形成的话语和借助诸如"市民社会"这类概念使得那个与社会上层及其国家机器相抗衡的阵营得以使用的话语，一方面十分确定地再现着处于上升中的市民群体的那种日益增长的自身意识。而在另一方面，这类话语同时还又代表了一种觉醒了的，对社会进程和结构的那种自身力量的洞察，社会进程和结构的运进往往使最强势人群的愿望和计划化为乌有。社会概念中的意识形态的遗产无疑引起了极大的混乱。那种反对国家的阵营定位大大延缓了下述认识的形成，即国家乃是具有诸特定功能的社会性机构，且国家的构成乃是社会性的过程，一如所有其他社会性过程一样。一直到最近，人们仍没有找到一个综括性的概念，以便像说明部族那样将国家标识为[人类]谋生的单位；这是一个简单的例子，它表明在概念语用中的未经检审的意识形态遗产有可能给我们带来何种损害。但同样是意识形态[对概念的]这种变形，在它将国家以及其他的谋生单位长时期地排除在社会学家们的问题域之外的同时，却打通了获得如下认识的道路，即人们在讨论人的种种社会组织时，其实是在对一些有着独特性质的过程和结构进行探究。这种独特性在某种程度上将人类的社会提升到了作为具有自身特性的科学研究领域的地位。社会和国家之间的那种导致混乱的分类无异于人们不得不付出的代价，以便最终有可能达致这样一个明见：由遍布于整个地球上的人类社会地共同相处展现出一个独特的领域，这个领域既非存在于人类个体之外，亦非仅从单个个人着手就能被理解，即将其化约成单个的个人。

只要社会根本上是以国家的形式在人类中存在——国家就已经与那些具有前国家的组织形式的社会，如与氏族或部落具有一样的生存单位的功能。远在古罗马—希腊时代，甚至在近代早期，各类部落就不时缴国家构成严重的威胁。如今在全球范围内，自治自立的部族时代已趋终结。在世界各地，它们正将自身作为自立的生存单位和作为单个个人之我们—认同的高一级参照单元这样的角色让渡给国家。

很可能，我们这个时代个人的基于民族国家的我们—认同看上去已是理所当然的事情。人们大概不总是记得清楚，国家所具有的那种充当所有成员中大多数人的我们—认同之参照框架的角色，也就是说国家作为民族国家的角色，只是较晚近的事情。

欧洲诸国之最终发展成我们—认同单位，是一个渐进和分阶段的过程。早期的专制诸侯国和早期的多党制国家之间的主要区别在于，那些封地诸侯们充分利用了在统治者与被统治者之间存在的不仅巨大的，而且有利于前者的权力差距，而能够将全部的国家组织——包括所辖的所有人员——视同某种形式的私人财产。他们所说的"我们"并非与其时的民众关联，而是专指他们自己。那句被记在路易十四名下的座右铭"朕即国家"，便暴露出在涉及一个朝代和这个朝代的执政者时的一种将"我们"混同于"我"的做法，结果是，这个执政者个人便是一切。民众本身相对说来还在很低的程度上将这种专制的诸侯国家感受为是他们的我们—群体的一个层级，还在极高的程度上把前者视为可用第三人称称呼之和思考之的群体。也就是说，当他们是某种对之要说"他们"而不说"我们"的东西。所以，我们不妨这么表述：封地诸侯和贵族们那时普遍地把国家视为他们自己所有的国家，视为某种只局限于他们自己的我们—单位，而把大

众百姓看做是他们与之不构成认同的一类人。他们作为创建者单独地组成了国家。民众百姓仅仅被认做是“他们”,是圈外人。就是后来到了十九世纪,甚至是二十世纪初期,民众中还有相当的部分,最先是农民,然后主要是产业工人群体,仍然被当时的主流阶级,如市民和贵族,排除在国家公民的我们—认同之外。同样,那些被排除在圈外的人也不曾停止过把国家体验成某种对之只说“他们”,而不说或几乎不说“我们”的东西。

鸟瞰式的综合得出的是一种奇特的图景——一种主人—圈外人冲突的梯形排列,随着形成这种排列的基础不断扩大,冲突本身或早或晚,并且多数时候还伴有种种战争,都造成了某种对早先非主流的圈外群体的多少是有限的整合,使它们最终融入民族国家的社会。在专制诸侯国家中,惟有诸侯和贵族才是主人。至多有一些市民出身的国家高级公职人员能挣得二等主人的地位。后来,那些早先遭排挤的市民群体成功地给自己铺平了通往占据和受用国家垄断权力的道路。紧随其后的是从前属于圈外人群体的产业工人,但他们进入国家的核心垄断机构的道路仍然或多或少是有限制的;产业工人地位的上升曾极大地带动了现代国家福利体制的形成。在今天,市民和劳工阶层共同成为民族国家的已确立的我们—群体,相对于他们,那些外来的移民、主要是外籍工人群体,则构成了新一波圈外人的浪潮。今天的圈外人也像他们的前辈那样,不在我们—认同的容纳范围之列。新的主人们此时也同样把他们视为他者群体。不过,这里应予另外说明的是,在一些古老的欧洲国家,现在这种主人—圈外人—冲突较之在其他国家如美国具有某种不同的特征;美国毕竟有对圈外人群落进行有条件吸收和容纳的传统。

对在二十世纪后半叶变得紧迫的主人—圈外人问题做一概览,或许能帮助我们更好地了解较早发展阶段上的一些一体化

问题。在欧洲多党制国家中,所有公民更加全面地被整合进国家的过程,只是在二十世纪进程中才真正发生。只是随着议会中社会各阶层的代表制度的出现,所有社会成员才开始将国家视为我们一单位,而不是他们一单位。只是在经受了二十世纪的两次世界大战之后,那些高度发达的工业国家的民众才具备了作为民族(在该词新近的意义上)的特征,而他们的国家也形成了民族国家的特征。也许可以这么说,民族国家是在战争中和为了战争而诞生的。这一点随即也回答了下面这个问题,即为什么今天对我们一认同的那些各不相同的层面来说,国家的整合层级具有着特殊的意义,而且首先具有特殊的情感意义。对大多数国民的意识来说,国家的整合层级要比我们一认同的任何其他层级更具有作为一种生存单位,作为一种庇护和防卫单位的功能,在人类群体间的纠纷中以及在出现自然灾害时,他们身体的和社会的安全保障都有赖于这个单位。

这里需加以明确的是,只是在大多数国民的意识里,国家才具有这种功能。实际情形到底如何,则是另一回事了。在某些方面,国家这种整合层级确实是一种生存单位。国家的功能之一是无论在其疆域内还是在疆域外,都保护作为国家公民的单个个人不受他人之暴力侵犯。但国与国之间是相互威胁的。在国家力争给它们的国民提供免受其他国家可能的暴力和侵犯的保护的同时,又总是给人这样一种印象:那些感到自己受到威胁的人,自身也同样给那些让他们有威胁感的人制造威胁。这种角色的轮转一方面使得本来受到威胁的国家转而成为制造威胁的国家,另一方面又不经意地将那被寄托了希望的生存单位,变成了潜在的甚或事实上的实施毁灭的单位。不仅仅敌对国家的国民是如此,本国国民也是如此。民族认同的这种独特的两面性很大程度上源于这一点:国家作为生存单位,作为单个国民的

安全的庇护人和保证人这种功能，同时还与它的一个要求紧密联系在一起，这个要求就是，如果执政者觉得有必要，那么，为了全体民族的安全保障，单个个人必须随时做到牺牲自己的生命，承担为全民族去牺牲的义务。在确保持久太平的名义下，那些民族国家的男女领袖们，并且主要地是那些最强大的国家的男女领袖们，却制造出一种永久的不安定状态。

民族国家一方面是生存的单位，另一方面又是毁灭的单位，这种奇特的两面性当然已不是什么新鲜玩意。现代民族国家所具有的这种自身功能的矛盾性，像早期的氏族组织，像以往的和当代的部族集体也同样具有。只不过在我们今天这个时代，由于武器发明的进步，下述危险已变得比以往任何时候都巨大，即：一个民族为争取自身的安全和自身的防卫而付出的努力走到了它的反面，并在实践中证明是一种导致自身毁灭的做法。

除此以外，我们这个时代民族国家所具有的既作为生存单位，又作为潜在或实际的毁灭单位的这种双重功能，也表现在共同构成这类民族国家的个人的社会习性的独特性中。我在上文说过，至少在较发达的社会里，随着人类新近的发展，那个相对于我们—认同的自我—认同在单个个人的自我—我们平衡关系中获得了优先的情感倾注；特别是在哲学家们——也同样在为数众多的社会学家——的人类图像中，那种无我们的自我的极端观念还扮演着极其重要的角色。然而，我们—认同的这种弱化在我们—认同层面的整个谱序中却分布得并不完全均等。不论近代以来的个体化进程如何强劲，在民族国家这个层面上，我们—认同反而得到了强化。我们不断看到人类试图克服这样一种窘境，即一方面，他们的无我们的自我是完全单个化的个体这种自身体验；另一方面，他们却出于想受保护的策略，而对民族这个我们—群体保持情感投人。他们自认是个体的这种自身体

验，以及他们自认是某个我们—群体的代表的这种自身体验，比如感到自己是法国人、英国人、联邦德国人、美国人等等，这两者被归到他们的知识的不同门类，而这些知识门类之间，要么不存在任何联系，要么充其量只具有极为稀薄的关联。在做了进一步的探究后，我们会发现，民族的群体认同之种种表现——即我们称做"民族特征"的那个东西——作为社会习性的一个层面，已被深深地、牢固地建构进单个个人的人格结构中了。

所谓社会习性，并因此也包括民族特征的习性层面，绝不是什么难解之谜。如同语言一样，社会习性之作为社会性的构成物，既强硬又具抗拒力，但同时却也可塑和并非完全不可改变。实际上，它总是处于某种流变中。教育的过程在未成年人的自我—图像和我们—图像的形成中占据决定性地位；对这一过程做深入的研究，可能会让我们看清一代一代人是如何生产和再生产自我—认同和我们—认同的。这可能会展现出不断变化着的国家内部的和国与国之间的权力关系，是如何影响这一领域的情感构成的。实际上，与国家和民族，与政府和政府形态有关的对人类情感的操纵，在社会实践中是一种流行极广的技术手段；在所有的民族国家里，各种公共教育机构都在以某种极端的形式致力于加深和强化一种排他的、以本民族传统为根据的我们—情感。对教育的全部领域，人们还缺少一种贴近事实和注重实践的社会学理论，藉此来把握这个领域的如此这般的既有状况，从而帮助我们克服那个视个体和社会为某种分离的存在的观念。

在社会学和其他社会科学的教师为使初涉世事的年轻一代对人类社会有所辨识而传授给他们的知识资源里，社会习性这个概念迄今还不属于一种基本的理论知识储备。各种鲜明的民族特性的那种根深蒂固，以及与此紧密相联的对本民族的我

们—认同的意识，这些都具体地说明了单个个人的社会习性在何种程度上为完全是本己的和个体的多样性提供了土壤。单个的英国人、荷兰人、瑞典人或德国人所表现出的那种个体性，一定程度上表现了个人对于某种共同的社会习性，在我们这里，因此是对于某种民族习性的精致化。

我们需要进行过程—社会学的研究，需要熟悉这种对长期过程的研究方式，这才能对出现在拉丁美洲和欧洲，出现在非洲和亚洲的那些个体习性的多样性作出说明。然而，一旦想找出几个能表明习性概念符合实在情形的范例来，我们可能再也找不到比下面这一个更为贴切的例子：欧洲各民族国家的民族习性持续地妨碍这些国家之间结成更为密切的政治联盟。

十一

我们在这里面临的是一个关系到社会发展过程的问题，无论在理论—经验层面，还是在实践层面上，这个问题可能一直被低估了。为交流简便起见，我想叫它习性的滞后效应。这将涉及到一个独特类型的习性问题。

在对社会发展道路的研究中，我们总是一再看到一种情况，它表明并未预先计划的社会进程的运动在越过了某个一定的发展阶段，朝向另一个不管较高的还是较低的发展阶段推进时，身处此种变化中的人类却依旧僵守他们的属于过去的个性结构和社会习惯。社会发展进程的相对力度，以及社会习惯的根深蒂固和抗拒力量，决定着未有预先计划的社会进程的运动是否——以及在多长时间内——能够引发该社会习惯的多少是彻底的结构转型；或决定着个体的社会习性是否能成功地抵制不断形成压力的社会动荡，不管是部分地放慢了这种动荡、还是完

全地扼止了这种动荡。

有许多能表明这样的滞后效应的例子。我在上节曾提到过，在欧洲各国，其国民的民族习性给形成一个欧洲洲际联盟制造了种种障碍，此就是其中一例。如果我们能够首先并且保持一定距离地审视那些发生在社会早期阶段的类似事件，即那些由部落过渡到成为主导的生存及整合单位的国家这个时期内的事件，那些与这样的局面相联系的紧张和冲突就会变得较易理解。过去，北美洲的印第安人曾面临过的这方面的境况，其现在的处境大概还一直如此。

我们有这样一个印象，在某个生存单位内，世代的延续链——在其中，某个特定的社会习性总是不断地在其基本特征上由父母辈传承给子女辈——越是久远和越是连续不断，其个体的社会习性的那种稳固性、抗拒力和内在化程度就越大。就我们今天所能追溯的而言，在欧洲人到来之前，许多印第安人部落中的男性首领在其个体认同上都带有诸如武士和猎人这样的社会标识。妇女们则是食物的采集者，并负责操持繁多的辅助性工作，以配合武士和猎人们的那些中心活动。当时，享有优先地位的生存单位，或者说我们—认同的最高层级是部落。在这样的早期发展阶段上，部落所扮演的角色类似于后来的民族国家。因此，个体自身与部落的认同在当时既是自明的，也是必需的。换句话说，那时单个个体的社会习性，他们的社会特征或社会的个性结构，均取决于那个作为最高的设定意义的我们—单位。

可是接下来，社会现实改变了。在一系列连绵不断的战争和其他形式的权力斗争过程中，那些欧洲移民的后裔们逐渐成了这片土地的主人。他们在此建立起了以国家这种更为错综、更为分化的整合层级为基础的社会组织机制。印第安人则成了

一些岛屿群落，靠着某种早期的、前国家形态的组织形式，靠着这种像半是石化的遗迹，他们像化石一般在迅速发展起来的美洲国家社会中继续存活着。尽管几乎所有的那些曾刻化了他们的社会结构特征的自然和社会前提条件，此时早已消失殆尽。但在个体的社会习性中，在他们的个性结构中，那种消失了的社会结构仍继续存在，并且在部落内部的公共舆论和教育手段的作用下，不断由上一代传承至下一代。结果是，这一部分人的社会习性在他们栖居的岛屿型的保留地内竟成为一种现代活化石。

这种境况，即在岛屿型的保留地内对传统的我们—认同做博物馆式的珍藏，是滞后效应诸多可能的后果之一。传统的习惯和以往的习俗这些残存物现在仍继续存在，尽管只不过作为招徕游客的景点。但曾经赋予这些习惯和习俗以社会功能的那个社会形态，特别是武士和猎人的那种生存世界，却随着部落组织被整合进广为扩展的民族国家，而一去不返了。另外的情形也是有的。这里只举一例：在有些情况下，美洲印第安人已成功地演变为现代产业工人。传统的社会习惯正在让步。将印第安人同化进其所在的大型国家组织的过程于是就开始了。

同样的滞后效应在非洲的一些部落里也并不少见，他们就在我们眼前或是因为激烈的淘汰斗争，或是通过这样那样的自愿整合而统一成一个个的国家组织。在撒哈拉以南的非洲，我们可以见到，有那么多各式各样的整合道路从部落的整合层级过渡到国家的整合层级这一社会过程中产生出来。在多数情形中，比如在加纳和尼日利亚，各部落的合并过程在殖民时代就已开始；在尼日利亚，一场惨烈的战争过后，当地一个部落争取成为独立国家存在的举动即告终结。在坦桑尼亚，有一个很有精神魅力的部落首领耗费无数财力，并凭借他个人的威望，使得众

多部落脱离了盎格鲁人的统治，随后却打着非洲社会主义的旗号，竭力要将那些无根的部落重新组织到一起。在乌干达，各部落间争夺统治权的长时期的流血冲突局面将会趋于结束。因为，部落集团的某一方的领袖第一次明确地站到了代表国家的我们—认同的立场，去和部落式的我们—认同的维护者进行战斗并取得成功。凡此种种虽各不相同，但那一基本的结构总是不变。不可预计的社会过程之运动，或者说，各种部落组织最终统一成在国家这个更为广泛的整合形式下的联盟，几乎再难以回避。但此时，人们的社会习性在大多数情况下，同样难以避免地还保持在与以部落为形式的整合及其我们—认同相适应的结构上。当代非洲国家之形成过程的例子，特别具有说服力，向我们展示了社会过程在强迫人们形成国家层级上的整合形态时所具有的强大力量，以及社会习惯对这种整合形态的抗拒，这种抗拒的力量和坚定性源自人的社会习性受制于其传统的部落层级这一点。

作为某一并无预先计划的社会过程的一个阶段，当代的一体化进程是极为强劲的，以至于单个的社会组织单位，尤其是单个个人都不可能长久地躲避它。但在部落社会的阶段（正如民族国家的阶段上），这一进程本身又引发了一些特定的冲突。这些冲突的出现并非偶然。它们是整个社会过程结构的一部分。这样的过程冲突部分地是与单个的群体成员的社会个性结构的改变有关，这种改变复又受制于从一种整合阶段到另一种整合阶段的演变，比如从部落组织阶段进入到国家组织阶段这种演变。这一类冲突中的某一些则是单个个人必须立足于自我本身而加以解决的矛盾冲突。它们，比如我在上文中所说的在欠发达国家出现的所谓"腐败"的情况，可以表现在个人对家庭的忠诚或对国家的忠诚这两者之间所面临的冲突。在其他情形下，

它们又表现为几代人之间的冲突①。总之，由这些冲突我们可以看到，与社会整合进程的那种相对急剧的变化相比，在相关个体的社会习性中与之对应的变化的速度是极为缓慢的。单个个人的社会个性结构，也包括他们的自我—图像及我们—图像，能持续相对更长的时间，其转变也相对更艰难。因为，它们抗拒向新的整合层级过渡本身所带来的所有丰富的革新。在从部落过

① 不难找到一些证据来说明个人所面临的种种问题，说明在人的地域流动性比以往任何时候都要大得多的世界里，个人如何被不断要求改变他自身的社会习惯。在所有地区，已有数量越来越多的人处于迁徙、流动中，不管这是出于暂时还是长久的目的。然而，即便他们是单个人或仅仅短时期与其家人一道移居他国，在当地人同时也在他们自己的眼里，他们多数时候是极为确定地不光单纯被当做个体、而且也是被当做某一十分确定的群体的成员来认定的。这不仅仅因为在他们的护照上有加盖的印章表明他们的这种认同，而且也因为他们原有的社会习惯造成了他们与移居国的成员之间的特定性质的差异。由于社会习惯的这种不相同给共同相处带来了种种不便，于是人们通常会采取下列做法来避免这些困难，即尽量移居到靠近本群体的其他成员的地方，就是说移居到靠近那些与自己有相同社会习惯的人的地方。尽管在移居地国家有上述那种外来群体的聚居区，但对移民群体的第二或第三代人来说仍然存在经常要面临的个别的困难。这些移民后代依旧是在本群体的庇荫下成人的。其父母辈的样板使得他们在自身的个性结构中接受了原有的社会习惯，接受了本群体的全部传统。但与此同时，他们却是在居留国的学校里接受教育。当地的语言、交往方式、风俗及习惯同样也很容易在他们的个性结构里扎根。如此一来就形成了可能导致个人自身冲突和隔代人冲突的隐患。一面是父母辈的样板，一面是此时已成为故乡的居留国的样板，这两者现在一定程度上在单个个人的个性中既彼此融合又彼此排斥。解决此种性质的样型交融或样型冲突的办法，具体到每个个人，肯定是极为不同的。某些属于移民第二代后裔的个人在本质上始终与其原籍群体，也就是与其父母辈和亲戚的群体处于一体。移民后裔中的第二代或有时是第三代之所以最后难以脱离其原籍群体，是因为移居地国家的本土住民接纳他们的愿望，以及说到底还有接纳他们的能力，都是有限的——尽管这样的移居地国家，我们必须知道，现在对移民后裔的第二代和第三代人来说已经既是出生地又是祖国了。另一方面，这些经常要面临的困难和冲突还不仅仅在那些移民后裔与居留国当地人的关系中出现，它们还特别经常地见诸于移民群体之内，主要还见诸于移民家庭内部。如年轻女性的性行为问题就是这方面的一个尤其突出的例子。

渡到国家的情形中，如我曾讲到，社会发展的压力是如此巨大，任何由部落一方进行的反抗，从长远看都是徒劳的。但这种过程冲突通常情况下至少要耗去三代人的时间，才能最终平息下来。此外，由于在这样的过渡中，随之而来的决不单单是单个个人自身的冲突或隔代人之间的冲突，而且，通常也有发生在各个不同部落之间的权力平衡的冲突，所以，这类过渡时期冲突的平息，以及在新的国家结构内部不同部落的相对地位达到某种程度的稳定，这些就可能需要三代人以上的时间了。

十二

促成国家一体化形成的主要的整合压力在今天使得那些前国家形态的社会单位，如各种部落组织，通常都面临这样的选择：要么固守自己的认同，把自己当做一种置身飞速发展中的人类边缘的博物馆藏物，当做一潭断了源头的死水；要么就部分地放弃自己的认同，包括其部落成员的传统的社会习性。在后一种情况下，这既可以通过使自己被整合进民族国家或洲际国家联盟这种现有级别上的一体化单位的方式，也可通过与其他部落组织结成同盟，而组成一个新的民族国家来进行。当然，在个别的特殊情况下，也存在着第三种选择：将某个较古老的、前国家形态的社会包含在一个大型国家的社会里，而后者自身的强大和自信又足以容忍在其辖区内存在这样一块属于早期社会形态的隔离地。

北美洲诸国家社会给我们提供了许许多多这类社会保留地，那些处于前国家发展阶段上的，在高度发达的国家社会中得以存续下来的社会的典型范例。一些前国家社会阶段的代表之所以在被接纳进国家社会组织后得以延续下来，并保留了它们

大部分的前国家组织形态，这是因为它们在主导的国家社会中能够满足特定的功能需要。比如，在加拿大就存在着许多相当成功的传统的基督教派居住点，这些教派能够在一种近乎僵化的形态上保留自己的生活形式，保留自己的宗教、自己全部的传统，因为他们所具有的前国家发展时期的劳动精神和权力结构，使得他们能够生产出具有竞争力的农产品来，并在周围的国家社会里找到愿意买他们的农产品的顾主。在加拿大的德裔胡特人[①] 教派就是其中一例。其教团内部的社会生活是静止的。教徒们身着自己祖先的服饰，他们说自己祖先的语言。像在许多其他前国家社团那里一样，他们的我们—自我平衡十分明显地向我们倾斜。他们没有电视、广播、电话以及其他有违他们那种封闭氛围的媒介。所有男人、所有女人都是一样的简朴衣着，几乎不给个体表现留有任何可能的空间。由于儿童出生率高，人们不得不新建另外的居住区。教团长老会负责监督教团的传统不受侵害。儿童从很早时候起就受到严格和友善兼容的训练以适应日后的那种生活。

另一个表明前国家社会形态延续于国家社会形态框架内的例子是美国的黑手党。它的历史源自这样一个时代，那时，族亲团体即氏族对单个个人尚有着作为规范性生存单位的功能。在其发源地西西里岛，该组织的各大家族集体一直到今天都具有较之意大利国家本身更高的维持生存的价值。这些大家族集体之所以具有这样的功能，很大的原因是其单个成员，即个体，对不管是事实上还是名义上的家族这种庞大的集体组织，表现出了无条件的和毕生的忠诚。借着黑手党这种在目的上已有所变化的形式，一种在较早发展阶段上曾广为流行的组织形态，现在

---

① 我感谢尼科·斯代尔和福尔克尔·梅耶二人为我提供了关于该教派的资料。

已进入它符合当前时代特征的发展阶段，并表现出它对国家集体的那种否定特征。在这种情况下，即使与国家集体相比较，尽管后者声称垄断了暴力的使用和抽税，但氏族集体对其属员来说仍掌握着高度的维持生计的功能。

黑手党家族团体后来在美国也较为成功地抵制过国家的上述垄断要求。它们还在那里扎下了根，并打着社会亚团体，打着某种特定的社团传统的代表的身份，谋取长期存在下去的可能，其方法是接手那些与国家法规背道而驰的社会功能。也是在美国，黑手党家族此时已演变成一个犯罪组织；通过经营毒品交易、赌场、妓院以及采取非法暴力手段，这个组织至今一直在与国家的关系中部分地采取一种极为有效的圈外人立场。使得这个组织得以这样生存下来的一个关键条件，是某些特定的前国家性的群体生存形式凭着其游离于某种不合法的、反国家的生存两面性维持住了自身存在的意义——特别是在大都市里。这一点首先在上文提到的个体对其"家族"的忠诚上也有表现，或者说表现在一种有利于我们的我们—自我平衡关系方面，这种关系在较发达的国家中过去和现在都非同寻常。换句话说，当时在很大程度上导致黑手党取得成功的，是前国家形态的氏族集体所具有的某些特定的结构特征，这样的基于原初形式的——这种形式在专业术语中通常被表述为"封建的"——结构特征，我们今天仍能在农业占主导地位的社会里见到。而随着庞大的国家组织和庞大的城市环境的出现，以及随着氏族集体丧失其主导地位而被强行列为刑事违法形态，这些结构特性重又以某种较少社会结构化的形式出现。

前国家形态的社团在同时代的大国家组织这个主干内形成了各种隔离区，这些隔离区具有一些共同的构造特征，如我们在此清楚地看到的，这些特征首先是多数的人与人之间的联

系——如果不是全部的话——在那里都具有一种较大的，往往是伴随人一生的连续性，以及一种使我们明确地高于自我的我们—自我平衡关系，这种关系常常要求自我无条件地服从我们，要求个体无条件地从属于我们—集体。倘若我们把这种结构特性看做是具有活力的，并对此掌握了一些可以使我们进行比较的概念工具，那么，我们或许能比较容易地理解下面这一点：即便是我们—自我平衡的这种向着自我的偏转，也根本不具有某种理所当然性，或完全不是某种人类本性的给定状态。给这样的我们—自我平衡奠定了基础的，是人类的一种十分独特的共同相处形式；它同样是一种特定的社会构造的特别之处。个体化的那种当代形式，或者说，自我—我们图像的那个如今居为主导的形态，受文明进程的社会标准和与此相应的个体文明化进程的社会标准的制约，一点不亚于前国家形态的社会习惯形式所受到的制约。

可能有必要予以说明的是，我们这么努力地探究个体的社会习性的固有结构，特别是处于不同发展阶段中的我们—自我平衡的固有结构，并非是要探究哪一种形式的平衡关系，或者哪一种形式的单个个人的社会习性，一般说来会被个人认为是更好的，并进而成为其首选这一问题。几乎可以不言而喻的是，某个在晚近的，即在现代社会发展环境中长大的人，会首选属于自己时代的那个更看重自我的自我图像，而那种为前国家社会形态所特有的偏重我们的自我图像就会让他觉得不合常理。我们的这些观察和反思所揭示的，是这样一个事实，这就是：只要这些问题仍旧没有被纳入社会学的不管是理论的还是经验的研究领域，单个个人的我们—认同和自我—认同就不是它们初看上去的样子；它们既非不言自明，也非恒定不变。

十三

二十世纪的一个独特之处在于，在这个世纪的历程中，社会整合的浪潮不仅是在某一个层面，而且是在多个层面上同时展开的。一方面，人类(多数时候并非是刻意之举)在这个世界的一些地区业已完成这样一个发展阶段，就此时所有的权力来源——不论是技术的、军事的、经济的或任何其他性质的权力来源——来看，这个阶段都远远超出了一些名义上是自立的部落——甚或家族集团——在其中能实际地保有它们的独立性，它们的竞争力，或者维持它们作为生存单位的功能的范围。但在另一方面，有效的生存单位所具有的功能在现时代正十分明显地越来越从民族国家的层级，转移到后民族国家集团的层级，并进而转移到全人类的层级。切尔诺贝利核电站的灾难，以及在扑救瑞士一家化学工厂时，因采取盲目行动而致使莱茵河鱼类大批死亡和河水被污染这样的事件，都可以给我们充当最先就选人的教训范例，让我们了解民族国家单位实际上已向超国家的单位形态，交出了它们作为其国民人身安全担保人的和作为维持生存单位的功能。

欧洲各国的代表者们大概相当清楚，权力平衡和权力转移在国与国关系中所具有的意义。然而，那些在目前的国家中拥有领导职位，首先是拥有政治的、军事的领导职位的人，更多地只是在应付大量短期的问题，以至于很少能够根据长时期的发展趋势，来协调他们的计划和行为。在第二次世界大战期间及过后不长的时间内，一些具有全新规模的，如今有时被称为超级大国的国家，或者说最先首推美国和苏联，快速地上升到国家等级的最前列；而那些不及它们的，那些在军事和经济规模上有限

的欧洲大国，特别是法国和英国，则在这种国家等级中快速下降至第二等级。这种变化的快速性表明，在国与国的交织网中已发生了场景的转换，而这样的转换显然是当时大多数欧洲的政治家和军事家所始料不及的，估计在其他人当中能预料到此的同样也不会多。假如那时我们对长时期的社会形式演变，因此也对国家间长时期的权力平衡演变的科学研究事先就有了长足的进展，那么，像这种国家间等级格局的变更的事情是不难预见的，本可以把它看成希特勒政权被挫败后的一种尽管并非必然的，但也不是不可想见的伴随现象。在这个意义上，我们今天还可以同样的方式预见到有一种情况尽管不是必然的，但却是可能的，就是说在下个世纪的进程中，这种权力重心的转移，仍将继续朝着不利于欧洲单个国家，而有利于其他的那些具备了某种更大的军事和经济潜能的国家和国家集团的方向发展。一些非欧洲国家给欧洲各个民族国家带来的竞争压力，比如具体到日本这个国家对于欧洲构成的竞争已明显可见的这种情况，极有可能波及到所有的领域，例如，也波及到科学和文化这样的领域。

作为对这类问题的回应，目前有许多种立足长远的对策可供我们抉择。其中的第一种可能是与美国结成更为紧密的联盟，并在更广泛的领域里依靠这个国家。另一种可能是欧洲国家间逐步形成联盟，其形式可以是一种多语言的国家联盟或一种多语言的联盟国家。第三种可能是欧洲各国大体维持各自传统的存在形式，也就是说维持各自作为民族国家的形式，各国之间在名义上彼此独立，各享主权。

在上述框架中，其中的第二种可能性应引起特别的重视，因为欧洲各个民族国家维持它们作为形式上独立的生存单位这一点，最为符合其所属国民现有的社会习惯。像英国、荷兰、丹麦

及法国这些国家形态，它们作为相对自治的组织单位业已连续发展了许多个世纪，并且在上个世纪还特别出现了一种国家功能民主化的强劲势头，即出现了那种将几乎所有的社会阶层纳入国家框架的一体化过程，凡此种种，都使社会各阶层的人在根本上形成与一种特定形式下的群体共存相适应的个体个性结构，就是说，形成了那种作为丹麦人、荷兰人或法国人的相互共处的形式。各民族国家的语言的共同性本身就造成了个体对其传统形式下的国家团契具有强烈的依赖关系。同样的情况还反映在个体对本国内部的竞争行为的适应上，以及个人的感知对其所熟悉的我们—图像和自身的我们—认同的适应上。个体对于自己国家的情感维系可能是模棱两可的，并常常具有爱恨交加的形式。但不管其性质如何，对自己国家的那种情感依赖却总是强烈的和鲜活的。而一旦牵涉到初步形成的一种欧洲国家联盟，相对说来它总是苍白的，要么根本就不存在。在这里，我们实际上看到了我所说的滞后效应的又一个印象深刻的例子。

毫无疑问，就欧洲民族国家在形成某种更为密切的一体化过程中所遭遇到的那些困难而言，战略性的和经济的因素在其中扮演着重要的角色。不过，这些障碍通过达成一定的妥协，应该是可以克服的，因为国家发展的社会现实，即那种旨在建立后民族国家集团的趋势，已极为深刻地让我们看到了由大小不等的民族国家给欧洲造成的目前这种分裂局面的弊端。倒是那些构成不同民族国家的人们表现出的社会习性的多样性，以及单个个人根深蒂固的民族自觉性（这种自觉性与把我们—认同等同于民族国家认同这一点息息相关），才应对阻碍后民族国家集团形成的那些困难负更大的责任，应负比我们在公开讨论某种更高级的社会整合时一般所认识到的更大的责任。民族习性的这种多样性，以及极具情感因素的民族的我们—认同之多样性，

是无法被排除的，不论采取妥协的方式，还是借助意志的行为，或者在更进一步的意义上采取为人们通常所理解的任何理性的手段。它们是在某种极为漫长的过程中，在不同的民族群体的历史进程中，在这些群体的单个成员的个性结构中积淀下来的。它们的抵抗力，它们的即使面对某种建立后民族国家集团的强大压力时表现出来的抵抗力，尤其建立在此种基础上，即：在以往，它们作为国家的功能，作为构成生存单位的国家的功能，曾拥有过完全与这种实情相称的重要性。现在的困难是，在二十世纪的进程中，传统的欧洲民族国家这种社会整合层级丧失了许多充当生存单位的功能。但这样的功能在其个体成员的情感和个性，在所谓的"民族特征"中的积淀造成了人们的态度的某种硬化，使得人们一开始在面对社会现实的种种变化时就几乎根本不为之所动。

换言之：一个民族国家的单个成员的这种带有民族国家特征的社会习性，以及与这种习性相关的我们—图像和我们—理想都拥有某种自身意义，而且因此也就拥有了某种执著力，后者随着其自身的进一步发展，能够阻止社会向着某个更高的整合层次继续迈进。这方面的事例随处可见。我们今天的人类发展的许多功能区域，都确定无疑地也在迫使欧洲地区形成跨民族的一体化格局。然而，单个人的我们—图像，他们所拥有的社会习性，却因具有强烈的情感倾向而完全难以改变地受缚于传统的、尚处于民族国家层级上的集体认同。一如在部落层级上，北美印第安人的我们—认同，那种于其中映现出共同的往日历程之伟大，那种于其中再现出逐猎野牛、部落战争之场景，特别是于其中视部落为决定性的生存单位之功能的我们—认同，构成的是对向在国家意义上的生存单位进一步发展的抵制。同样，民族国家的我们—图像和我们—理想——它们所反映的是曾经

有过的连绵战争和一个国家民族现在已变得狭小的维持生存的功能——也阻碍着后民族的一体化格局的进一步发展，这种进一步的一体化格局比民族国家拥有更多的机会在民族间的非战时竞争中经受住考验，而且即便是在战时，它也是一种比民族国家更为有效的生存单位。可以肯定地说，印第安部落群体相对于作为国家组织的美洲国家，其发展程度的差异和权力能量的不平衡，要远远大于各欧洲民族国家相对于一个也许是永远无法实现的欧洲国家联盟的发展程度的差异和权力能量的不平衡。可是，只要我们依然一味地把单个个人视做无我们的自我，并且因此无法弄清我们—自我平衡，进而也无法弄清我们—理想和我们—认同在个体的情感和行为中所扮演的角色，那么，完全可以肯定，欧洲各民族国家在结成某种联盟，结成基于一个更高整合层次的联盟时所遇到的种种困难，将始终是我们无法认识的，尤其是它们将始终得不到科学的认识。

民族国家形态目前明显地处于一种两难境地。一方面，作为自主管理的和独立的社会，作为一种主权国家，民族国家的继续存在对其所属国民来说具有某种重要的功能。这种功能常常是不受任何质疑地为人们所接受，以至于我们不禁要想，如果这种默认的不言而喻一旦被打破，而让民族国家使相关个人隶属于某个民族的功能，接受公开的和无偏见的审视，这可能于我们不无裨益。因为在另一方面，人类现时代的发展状况已毫无疑义地显示出一些结构特性，这些结构特性与民族国家的主权地位形成了反差，并对它的限制构成了越来越大的压力。对这种带有根本性的和诸多后果的两难境地，今天还大都缺乏注重事实的研讨。人们不是将它当做一个实在事实，而是当做了信仰问题来看待。它不是在人们有意识地约束其个人倾向的情况下，而是基于个人固有的信仰说教和受情感操纵的派别学说才

被当做实事问题来加以讨论的，而在这之前，人们还根本未曾对这个实在事实进行过任何研讨，并且也未曾做出过科学的研究。在这种情况下，我们只须指出以下一点就足够了，即现在该是将民族国家的形成及其功能的问题当做过程—社会学研究的问题加以认真对待的时候了，也就是说，我们现在应该认真对待民族国家发展道路的多样性问题和其所属国民的社会个性结构之相应的多样性问题了。

人类今天已切身感到的强劲的一体化势头有利于这样一些生存单位的形成，它们不论在组织机制的一体化程度方面，在其领土的广阔性，在所辖人口的数量上，还是在拥有广大的内部市场，拥有社会资本、军事潜力以及许多其他方面，都超过了现存的民族国家。那些迄今仍处于民族国家发展阶段上的生存单位，如果相互间不结成较大规模的、资本雄厚的、多民族的国家联盟，就无法与在下一个发展阶段上形成的国家组织形态相抗衡，或者说，将首先主要地落后于北美洲的美国以及东欧的苏联。这种发展的压力，特别是技术的、经济的，总之是国与国之间竞争的压力，已使得人类的一体化尤为迫切，需要从民族国家阶段过渡到组成国家联合体的阶段。然而，即便是这种并非事先计划的发展的迫切性，也仍然遭遇到来自民族国家的那种我们—认同的阻力，后者直到今天依旧十分盛行。从前，在从部落过渡到国家的过程中，来自深植于单个个人的社会习性，深植于良知和情感中的部落传统的抗拒力，几乎没有任何机会能最终维持住部落组织的独立地位；而在今天，旧有的个性结构的顽梗性抵挡住来自更高级别的一体化进程，比如，抵挡住从民族国家向洲级国家联盟，或者至少向某种后民族联合体过渡的压力的可能性却相当地大。

十四

一个生存单位在面临与另一个更大规模的生存单位合并——甚至完全被其吞并——时所表现出的那种反抗性，确定地说很大程度上与人的一种特定的情感有关：人们感到，一个部落组织或国家的衰弱或竟至消失，会使其前辈人不论在原来生存单位的组织框架内，还是以原来生存单位的名义所从事过的和所经受过的一切，都丧失任何意义。让我们再次回想一下美利坚合众国对印第安人的强制性的兼并过程。随着印第安人被归并进一个较高整合层级的统一体内，其文化的自有传统也随之消失，在这种或其他类似的情况下，这就等于是一种集体死亡。那些曾由父母辈付出毕生努力的丰功伟业也不再被人记起。过去，不管是在风调雨顺还是在灾害不断的年代里的那些曾与部落同在的强有力的精灵和神祇，现在已变成一些飘渺虚幻的称谓，再说到他们，既唤不起人们的敬畏，也燃不起他们的希望了。那些从前用于仪式的充满灵性的用具，现在成了博物馆里的珍品，照面的是一些无法叩其要领的观赏者。这种情况的产生，部分地源自部落制层级上创造出来的具有普遍人类意义的文化财富相对较少。我这里说相对较少，是因为毫无疑问，在这一时期还存在着另外一些创造成果，其价值和意义已超越了部落时代。但部落文化的创造成果为数甚少，而且当各个印第安人部落开始被北美洲的大国社会瓦解时，这本身就意味着一种传统的断裂，一种印第安人的团体认同的弱化，一种世代连续链的终结。

发生在部落组织被国家制瓦解过程中的情况，现在也发生在处于彼此要结成更高一级联盟这种压力下的那些国家里。在

这两种情况下，随着向高一级的整合层次的过渡，都有某种东西在消失或者趋于衰弱，这种东西在众多当事人的情感中拥有某种极高的，并且是被他们认同的价值。他们的我们—图像的同一性受到了威胁。但这样一种我们—图像，往往具有一个或短或长的形成过程，而且还拥有不仅是对个体而言的，而且同时也是某种社会性的极为重要的功能。它使得单个个人拥有一个过去，一个超越了个人的，超越了个体的往日历程的过去，并且同时使某种属于前人的东西得以在不断到来的今人中继续留存。像部落和国家这样一些组织单位，它们实际上不光具有维持生存的功能(在这个词的最显然的意义上)。它们是维持生存的单位，不仅仅是因为通常在其辖域内，它们给人们提供了相对来说高度的人身保障，保护他们不受暴力侵害，或在患病和年老体弱时有所保障；而且还因为，借助于这种连续的传统，我们—群体的这种成员资格给成员个人提供了除去实际的肉体生存之外的另一种维持生存的可能性，一种把生命留存在连绵不断的世代连续链的记忆中的可能性。换言之，一个维持生存的群体的自身连续性也表现在语言发展的连续性上，表现在对诸如传说、历史、音乐及其他许多文化成果的传承上；这种连续性实际上就是一个这样的群体所具有的维持生存的功能之一。一个已成为过去的群体得以继续存在于某个总是当下时代的群体的回忆中，这本身就赋予了这种回忆以某种集体记忆的功能。一旦某个早先独立的人类群体现在放弃了自主地位，不管这是由于它与其他群体单位结成了联盟，还是由于它被某个更强大的群体单位所同化，受其影响的将不止是现在活着的人。无数曾与前辈人有关的事件，无数因为有连续不断的传承而存活于这个群体的集体记忆，存活于我们—图像中的东西，将会随着该群体的认同，并且因此也随着它的我们—图像的变化，而改变或丧失其

意义。

我们在此看到了以上揭示出的那种冲突的特性。在单个观察的层面上，这种冲突已是众所周知的，或者说，在一个较低的综合层次上，这种冲突乃是作为事件而为人们熟知的。人们现在缺乏的是一种基于高度综合的视角对它的表象。这种视角之被遮蔽，部分是由于语言的传承造成了诸多方便的概念，这些概念表面上令人满意地解决了我们在这里遇到的难题，而实际上却回避了它。随便举一个手边的例子，如这样一对概念“理性的—非理性的”，我们会说，主动顺应某个强有力的整合进程所形成的压力，是理性的；若违逆它，就是非理性的。然而，这对概念本身就是一个我上文所说的滞后效应的范例。它来源于过去的时代，当时，人们曾明确地把人类设想成这样一种生物，一种好像他们天生就拥有某种理性，因而总是能够与事情相符地行动的生物。如果他们不这么做，他们就是不理智的，或者换言之，就是非理性的。在这样一种概念图式中完全没有情感，或没有人们向来称之为的激情、感情和冲动的位置。同样也没有那些具有多少掺杂了强烈情感成分的自我—我们图像的人的位置。让人类只能做一种选择，让他们要么理性要么非理性地行事，我们这是把人类当做小孩子来对待了，对小孩子人们倒是可以说他们是听话还是不听话的。但在涉及自身的群体认同，或更宽泛地讲，在涉及自身的社会习性时，人们却并不能自由选择，不可能像对待衣服那样随便地更换它们。

这里还隐含着这样一点：个体的情感及行为方式之被固化，乃取决于具有强有力的维持生存功能的某个人类的集体；即便该集体组织随着社会的发展，已将其相当一部分的功能让渡给了更高级的整合组织，情况也仍然如此；如果人们将这个固化问题视为一个基本的理智问题，比如看做一个价值观问题，那么，

我们所关注的问题在概念上就无法获得解决。此时,像自身的我们—群体被另一个更高等级的我们—群体所吸收这样的事情,就显得不过是说某种从前被看重的东西现在被贬值了。人们尽可以持此一说。的确如此。但它又不仅仅只是贬值的问题。只要个人的认同情感,我们—情感不能与这个更高等级的生存单位相联系,那个原本较低等级的我们—群体的衰弱以至消失,实际上就表现为某种死亡的威胁,表现为某种集体的毁灭,而且因此也肯定是一种最大程度上的意义丧失。若我们先行设定对这种较高层级上的整合过程的抵制是一个思想问题,属于智性的问题,我们就根本无从确当地理解它。因为理智能视之为毫无疑义的事情,往往是在一个业已出现了别的更高层级的生存单位的世界里,一种更高层级的整合过程肯定就不仅不可避免,而且它也会给我们带来诸多好处。照这样看来,如果美国的苏族印第安人和易落魁印第安人[1]脱去他们的传统服饰,放弃他们原有的习俗而代之以美国人的习俗,并且根本地卷入美国社会的那种个体化的竞争角逐,那么,这就该是合乎时宜的,并在理智上该是容易理解的。假如欧洲的诸民族国家彼此结成一个欧洲合众国这样的联合体的话,那么,按流行的说法,这在理智上既能服人,而且可能也好处多多。然而,这里的困难绝大多数情况下恰恰在于,经深思熟虑而认识到一个具有更大包容性的整合状态是合乎现实的,这一点却依然会遭受各种带有强烈感情的观念的抵制,后者会使这种一体化过程带有某种导致毁灭的特征,成为一种我们为此哀伤不已的损失。更何况在这样一种情况下,他们大概也不希望自己停止为此痛心。

---

① 苏族(Sioux)印第安人和易落魁(Irokesen/Iroquois)印第安人:均系北美洲原住印第安部族,所用语言属印第安语系霍卡—苏语族。——译注

这里，大家可能已经看到的核心问题是，由一种整合层级过渡到另一种综合层级时的特殊性。在过渡期内有一个往往是极为漫长的过程，此时较低一级的群体就其成员的感情来说会感到完全丧失了那个原来的我们—单位的意义；而另一方面，对较高一级的群体来说，此时尚无能力把某个同样赋予感情意义的我们—群体的功能吸引到自己这边。我们不妨想一想下述两类陈述在感情分量上的差异，一是："我是英国人"，"我是法国人"，"我是德国人"；一是："我是英国的、法国的、德国的欧洲人"。所有以欧洲各民族国家来划分的称谓对相关个人来说都具有某种强烈的感情价值，它可以是积极的、消极的，或者也可以是模棱两可的。相比之下，像"我是欧洲人、拉丁美洲人、亚洲人"这样一些陈述，就相对缺乏感情。建立洲级级别的一体化组织可被看做实践运作的某种必然性，但与年代更久远的民族组织单位相反，这样的一体化组织与主动的我们—情感并没有关联。当然，下面的设想倒也并非不现实，在将来，像"欧洲人"或"拉丁美洲人"这样的表述有可能会获得某种较之目前更浓厚的情感内涵。

十五

如上所论还不是全部。现时代的一体化进程，除了上述所讲到的从部落到国家，从民族国家到洲级联合体那两个以外，还有第三个层级。只要做进一步的观察，我们就能清楚地看到，在现时代，单个国家民众的利益，包括苏联和美国在内，已不再取决于这个国家——甚至是潜在的洲级国家联盟如欧洲——为其民众提供的保障了。即使在今天，维持生存的机运也很大程度上依赖于全球层面上发生的事。全体人类才是今天具有最终决

定性的生存单位。

我在上文中曾讨论过多数的我们—联系，包括在一定限度内的国家归属关系的日益增加的不确定性、可变性和任意性。惟有最高的整合级次，即人类整体这种归属性，才始终是确定的和不可替代的。但我们与这个最广泛的我们—单位之间的联系是如此松散，在我看来，只有极少数人意识到这一联系本身也是一种社会维系。

在过去两百年的时间历程中，社会发展的实际进程已达到了这样一种程度，即所有人类群体之间已经形成某种日益重要的依赖关系。人类之不断增强的一体化好歹都显示出，它不仅仅是一种最广泛的，也是一种产生最大效应的整合层级。所有国家间的全球性交织状态往往通过全球性的最高机构的建立得到明显的表现，尽管这些机构尚处于自身发展的某个十分早期的阶段。联合国组织在目前不仅疲软，并且在许多方面也没有实效。但每一个研究过全球性最高机构发展过程的人都知道，以建立新水准的中央机构为特征的一体化过程，在它开始产生某种程度的效用之前，常常需要几个世纪的起步阶段；而且在此期间，没有人能够预见到，那些随着如此强劲的一体化势头而建立起来的最高机构，是否会在某个同样强劲的反一体化运动中被毁于一旦。这不单单指联合国，而且也指其他具备了初始形态的全球性中央机构，如世界银行、世界卫生组织、国际红十字会或大赦国际组织。另一方面，人类日益增长的一体化也同样表现出其险恶的一面：两大霸权国家之间在可能发生的世界大战的预演场上所进行的全球地位的争夺和武器竞赛这一事实，就是这方面的一个征兆。另一个例子是，由于不断发展越来越多的极具大规模毁灭性能的军事武器，尤其是技术，有可能造成整个人类或人类生存条件的自我毁灭；在军备竞赛的状况下，人

类大规模被毁灭，这在人类发展史上还是第一次被视为已具有变为现实的可能。

此外，目前这种状况应引起我们注意，尽管已出现上述那种一体化层级，大多数人的我们—图像，他们的我们—认同均滞后于已实际形成的这个一体化水平的现实；他们的我们—图像始终远远落后于全球互为依存的这个现实，因此不能看到几个人类群体就可能毁灭人类共有的生存空间这个事实。以前，氏族、部落或国家这类整合层级，不管是在积极的还是消极的意义上，均充满强烈的彼此依存的情感，带有鲜明的我们—情感，用这些情感在这一或那一方向上驾驭个体的行为。而今，人类在更高的层级上彼此结成的同盟，尤其是日益增强的人类一体化，可见仁见智地被看做是事实了；但它作为人类的归属情感的聚焦点和个体行为的主导理念，目前则还处在某种刚起步的初创期。而人们的良知教育，尤其是世界各地的位居要职的政治家、军事将领和企业家们的良知构成，几乎都无一例外地在遵循单个国家，遵循自身民族国家的利益。那种防止所有人类遭受灾难的责任感却微乎其微。这种责任感在当前其实超乎一般地现实地存在着，但那种视自身国族为准绳的习惯，却让它显得如果不是幼稚的，也是不切实际的。并无事先计划的广泛的人类一体化进程迫使人类间的种种联盟，因此也迫使多民族的军事组织形式成为必要。但对这些联盟或组织的参与者来说，单个国家作为我们—关联点，目前还完全是第一位的。苏联和美国这两个最大的霸权国家，目前在军事上掌握着压倒性的优势，单个国家拥有其主权的这种带水分的实情都根本掩饰不住这样一个事实：美国和苏联的那些较小的同盟国在军事上是依赖于这两个大国的。正是这两个世界强国的领导人，进而也包括两国的军事领袖们，使他们的同盟者们对下述这一点几乎不再抱任何幻

想：这两个强国自身的利益，在任何方面都高于所有别的依赖于它们的国家。

那种惟单个国家独尊的社会习惯所形成的强制性，如今带给许多人的印象是，它是如此不可抗拒地强大和难以逆转，结果，他们反而甘愿接受这种强制了，好像它是某种天生给定的东西，像生老病死一样不言而喻。人们对此不愿稍作省察。作为应予研究的领域，这种社会习惯以及它所形成的种种强制力，很大程度上依然未被重视。它们属于人的社会存在的现实。如果我们认为它们是可加以改变的，就会被人看做幼稚。但习惯的强制性是人为造成的。过去在所有人那里表现出来的这种强制性，曾与氏族组织这种整合层级相适应。后来，在另外不同的阶段上，部落组织成了最高的整合层级，此时，人的良知和情感又以它们为准绳了。国家组织蜕变为那样一些整合单位的历史根本不算长，它们，尽管那是在一种遮遮掩掩的形式上，把其所有成员的那种特别强烈的我们—情感吸引到自己身上，而把某种相对说来高度的表现忠诚和团结的义务强加到了所有的成员身上。人们的我们—图像随之改变了；而且往后它还会有新的变化。如此这般的演变过程并不是一朝一夕之间完成的。我们在这里看到的，是一些常常要经历许多代人的演变过程。演变过程在以往都沿着某个特定的方向。较大的社会单位从较小的社会单位那里承续来作为基本生存单位的功能。不存在任何过程都沿着同一方向连续运动的必然性。但出现这种情况也并非不可能。随着基本生存单位的功能向那些代表着某种更加全面的整合层次的社会单位的过渡，会极有规律地出现各种我此前从各个方面研讨我们—自我关系时所遇到的失衡。在基于某个新的整合层次的社会单位对原有的基本生存功能的实际继承，与个体的我们—认同顽强地固化于某个基于原先层次的社会单位

这两者之间，总是一再重新出现某种不相称。

这种失衡通常导致行为的严重紊乱。在现时代，如上所言，社会组织的维持生存的功能眼睁睁地从欧洲型的民族国家转移到了北美和俄国型的强权国家，而且在目前又更加明确无误地也转向整体人类。当今，整体人类作为最高等级的有效整合层级，实际上已越来越清楚地突现出来。单个个人的我们—图像的相应发展远远滞后于人类一体化的趋势，尤其是我们一情感，人与人之间的认同取向本身，或者说，不顾自身对人类某一下属群体的隶属性而对人类本身的认同，这些都发展得特别缓慢。其原因之一，就在于被看做社会组织单位时的整体人类的一种独一无二的固有特性。在社会整合的所有不同阶段上，我们一情感的发展是与自身群体受到别的群体的威胁这种经验息息相关的。相反，整体人类受到的威胁，却不是来自别的，不是来自人类以外的群体，反倒是来自属于整体人类本身的人类下属群体。但无论这种对整体人类的威胁来自其内部，就是说来自它自身的局部，还是来自外部的，例如来自其他太阳系的居住者，其产生的实际效果，即整体人类可能遭受毁灭，却是一样的。当然，消除整体人类的局部群体间的战争以及促进一种整体人类的我们一情感的形成，这些肯定将会变得容易得多，如果人类遭受的只是来自人类以外的威胁而面临被毁灭、被消灭其自身存在的话。但现在的情况却是，人类面临的偏偏是来自其自身局部群体给它造成的毁灭。这无疑加重了形成人类整体意义上的我们群体—情感的困难。同时，如我们看到的，对下述事实的认识也变得困难重重：整体人类正越来越成为作为个体的所有人的以及属于整体人类的所有人类局部群体的基本生存单位。

就我们能观察到的而言，人们还没有确当地领会到这样一点，这就是，现有的武器装备不仅足以毁灭大部分的人类，进而

也足以随时摧毁作为整体的人类的生存环境；即使在和平时期，单是这些武器的随时存在也足以促使我们去思考，当今那种在很大程度上以单个主权国家为目的的社会习惯和我们—情感，是否还能始终适应人类今天生存于其中的实际的社会既有状况。是不是该认为，我们复又回到同样一个问题上，即个体的情感和良知构成，以及他们的社会习惯总是滞后于在整体人类的未经预先计划的发展过程中形成的社会结构，而且首先会落后于人类的一体化水准？

能确定的是，就国家间的关系来看，我们今天仍一直生活在封建专制主权国家的传统中。我们生活在高技术战争的时代，所拥有的武器足以影响整个人类的生存条件，在这个时代，人们凭借武器来处理国家间的关系；人们的这种行事方式，好像依旧停留在彼得大帝或路易十四的时代，停留在那个他们当时靠威力最大的战争工具大炮行事的时代。在国家的内部事务中，统治者与被统治者之间的关系已发生了根本变化。一个国家的内部关系可以按照对所有成员都具有约束力的法规加以改变，这一点已成为我们这个时代的基本常识之一。但与此相反，国家的对外政策在极高的程度上却不在被统治者的掌握之下。统治者在国与国关系的领域内还一直是专制君主，具有高度的独立决断空间。而此类实情很容易被掩盖掉，手段是专制君主将数量极为有限的议员，用他们觉得顺心的方式笼络在身边，只让这些议员知道一些重要的，但却是经过适当加工后的讯息。另一方面，在国家安全的名义下，这些讯息始终被限制于某个小圈子内，成了他们的特权，所以，使得这个小圈子的成员得以彼此维系的，就是这种强烈的我们—情感，尽管他们各自属于不同的政党。

一方面是国家内政的功能性民主化，一方面又是在对外政

策的许多方面政府实践的那种专制极权化，两者的分裂导致了深远的后果。政府首脑和他们的秘密警察垄断着涉及敌对国家实际的或可能的战争实力的知识，而平民大众却在维护国家安全的名义下被排除在这一知识之外。但并不仅仅这一个方面是如此，甚至那些多党议会制国家在设计国与国关系时，依旧保持着专制极权式外交政策的本质结构特征。即使对外政策是以单个主权国家，或者说，在今天是以单个民族国家为最终目的时，情况也是如此。一种由国家有步骤按计划再生产出的良知教化，不仅把对单个国家的认同取向树立为国家公民的最高义务，而且还借这种认同造成某种局面，以便让军备竞赛和转向战争状态这类事情看起来是不属于一般人力所能控制的范围。能够对势必引发下一轮军备竞赛的真的或被认为真的事实有所了解的，是那些来自军界、政界和有背景的经济集团的亲信们，但也就仅仅局限于他们。平民大众在其自身的地位上无法对经过筛选的讯息做进一步的分析，而凭着这样的讯息，政府的决策却获得了其合法性。平民大众没法对那种鼓动他们忠诚于国家的宣传提出异议。因此，他们始终都陷于这样一个恶性循环里，它使得那些旨在保障自身群体继续生存的举措必然表现得是给对手群体之生存造成威胁的举措，反过来却威胁到了自身。

当前的困难就在于，国与国关系的这种传统，在从封建制国家的时代晋升到我们这个时代的过程中鲜有改观，并且，鉴于武器的研发已达到今天这个程度，这个传统本身就带有某些危险，某种在毛瑟枪年代所没有的危险。尽管一再地让大家放心，事实上还很难说那些大权在握的将军们有能力预见到使用核武器的后果。切尔诺贝利灾难的经验足以向我们说明，核武器的使用不仅对敌对国，也对同盟国甚至对本国的民众都是毁灭性的。今天，人们的计划和行为依旧是因循自封，好像人类现在的武器

还像从前那样只限于给敌方区域实施毁灭性打击。情况已不容怀疑地不再是那样了。人类这个概念还在让人联想到那种伤感的理想主义情怀。正是这一点多少妨碍人类这一概念，在放射性尘埃能在极短的时间内从俄国降临英国上空的时代里，发展成一个简便的具有事实针对性的理论工具。在同样的条件下，一颗落在美国头上的核弹头随时会把放射性云团回报给俄国。我们很难设想欧洲的核污染不会给俄国，或许还有中国甚至日本造成长久的危害，或反之，俄国的核污染会与欧洲根本无关。在今日，人类整体已成为跨地域的生存单位这种说法，已相当切中实情。可是，人类个体的习性，他们那种只针对整体人类下的地域性局部群体的——特别是只针对单个国家的——认同取向，恕我再重复一遍，却落后于这个现实了。这种种的失衡是某种我们此时所处的过渡期里最危险的结构特征之一。

不管怎么说，现在已有一些确定无疑的迹象表明，人们正开始认同于超越国界的东西，一种在整体人类层级上的对我们—群体的认同正在形成。其中的一个信号是，人权的概念正越来越变得重要。这里，有必要在最后就此稍做进一步考察，说明人权的要求意味着什么。在人权要求的当代的形式中包含有这样一个观念，即国家在对待其单个公民时的无所不在的权力必须受到限制。这就如同在国家形成以前，随某个较低层级的整合组织向较高层级整合组织的过渡时，必须通过与较高整合层次的关系，来限制较低整合组织对本团体其他成员的权力一样。此时，国家开始对国家的个体成员拥有广泛的支配权。我们今天所谓的人权，是指单个个人之为个人，之为整体人类的成员之一所享有的限制国家对个体的那种支配权力的权利，而不考虑该国家的法律怎么说。这些人权通常包括个人选择他或她自愿的居住或工作的权利，或迁徙或择业的自由。另一种为我们熟

知的人权，是保护个人免遭以国家的名义未经公开的司法程序的非法拘禁。

或许我们还未能足够清晰地表达出，人权还包括诸如免遭人身暴力或以人身暴力的手段实施强制威胁的权利，以及拒绝服从旨在为他人服务而使用暴力或以暴力相威胁的权利。这种为个人自身或自身家庭所拥有的拒绝使用暴力手段，或拒绝以这种手段实施威胁的自由权，再一次直观地表明，社会正向一种新型的、一种更高的整合阶段过渡，这本身又一并带动了个体在其社会中向享有某种新的地位的过渡。我们已经看到，从氏族和部落到作为最重要的维持生存单位的国家这一发展进程，最终导致单个个人脱离了原本终身相守的前国家形态的集体组织。个人忠诚于氏族和部落的关系向个人忠诚于国家最高权力的关系的转变，意味着个体化的推进。同样能见到的是，整体人类现在上升为一种主导性的生存单位，这复又等于个体化的一次进步。个体作为人类一员拥有这样一些权利，这些权利即便是国家也不能加以剥夺。我们现在仅仅处于向整体人类这个最包罗万象的一体化阶段过渡的初期，而关于人们所谓的人权的深入研究才刚刚开始。特别是人有拒绝使用暴力和拒绝以暴力相威胁的自由这一点，可能迄今还未引起足够的重视，而这种自由乃是人的诸多权利之一，随着时间的推移——并且不顾出国家而来的与此对立的势头——这些权利势必会以人类的名义落实到每一个人类个体身上。

编辑后记

本卷第一编写于1939年或稍早的时候；当时计划发表于瑞典一家期刊，但终因期刊未出而搁置。目前这一文本是从幸存下来的1939年版本那儿复制成的，略去了后来各个不同时期里偶尔（并不一贯地）所作的一些修正和添加。确立这一版本的重要帮助，是1939年在瑞典制定的原稿；这一文本在1983年由斯德哥尔摩大学的尼尔斯·朗尼比作为复制的打印稿出版，还附有他的一篇历史—语文学性质的导言。

第二编可能是在较后的但无法确定的（约在40—50年代间）年代写成，可能有好几稿。这一文本的几个段落是对第一编的直接修改。

第三编是1986/1987年冬天为这一版本所写。

米歇尔·施略特

译者附记

本书作者四、五十年间就同一个主题写了三次，业务繁忙的读者挑1987年写成的第三篇(本书第三编)来读似也无妨。这第三篇谈到人类走向更高的认同形式是一种必然，个人、部落、民族国家、欧洲一体化这样的递进的认同形式，以及联合国这样的洲际联合，是人类并无事先计划、不曾情愿，但照其本性倾向最终半推半就、迂回奔向的目标。这看上去相当高蹈的结论却会给今天很多谈论全球化的学者摆出难题：我们到底是在走向人类组织形式的全球本地化、中国特色、民族文化本真化，将差异当做抵抗之策略呢，还是在走向“后民族集聚”、世界公民协同性、世界社会？它尤其使我们两个中国读者对这样一些老问题重又辗转反侧起来：

一、中国之于西方的落后及其现代化真如埃利亚斯所说，是一个相对的时间交叉问题：与落后国家比，就是与自己的过去比，与先进社会比，就是憧憬自己的未来？要真正现代化，就必须触及现时社会的各种禁忌，触及每一个单个个人的全部社会地位、个性结构，以及个人之间的全部的相互关系(参见本书第273页[①])？在这个意义上说，没有一个民族是真正“现代化的”，每个民族总是正处于文明的进程里，民族间并不进行着向同一个目标的分立但并行的争逐赛，而是越来越融合的集聚和交汇，

---

① 此处页码是指本书德文版的原书页码，下同。——译注

所以"发达国家其实也是'发展中'国家"(第257页),尽管它们在很多方面领先?大国或伟大文化在走向人类更大认同中会更困难,就在于它们会更难放下自尊心,追随别的民族走向更大的认同,会被其看做沦为二等帝国——英帝国过去一百年里体会到的破落和中华帝国近几百年里体会到的破落,其性质是一样的?"文明的"欧洲在过去,哪怕在今天,其实也不知道自己在走向哪里.中国此刻无法参照西方的框架来决定到底应往哪儿走,当然也就并不一定需要重复欧洲走过的路,因为这是此时的眼光无法预见,连精英知识分子都无法预言的?

二、中国现代化的特殊性以及走向更高的认同时的全球化眼光中的我们的国民性(按埃利亚斯的说法就是个人的"社会习性"或民族国家的"社会习惯"):新型的民族国家早已形成,国民意识却跟不上?抑或,因为国民意识跟不上,中国一直未能形成新型的现代化国家形式?到现在为止的列宁式的企图将几种发展速度不同的社会过程并在一起快速完成的做法,才使我们发现:社会改变了,而国民性未变?在全球化,或埃利亚斯所说的人类越来越认同于更大的共同体结构并走向一体化的进程中,国民性或民族情性或民族个性结构,也正随着我们的民族的机运和经历的改变、积累而变化和成长,因为一个民族的各种机运会在几个世纪里积淀到其每一个成员的个性结构里,没有两个时代会有相同的国民性的?鲁迅、柏杨所说的"国民性"——其实他们说的也是两种不同的国民性——早就不同于我们现在身上的国民性了?人们从家庭、部落、民族国家走向各种世界共同体时,其个性结构也同时相应作出了改变?根本就不可能有生物学、人种学上固定的国民性(《德国人》,第219页)?对国民性的好坏判断,是一种对于"进步"的迷信:国民性落后总指的是我们在现代化过程中身上还残留着以前时代留在我们身上的社会

习性和个性结构特征？国民性之落后最终总只是指社会成员个性结构的改变速度跟不跟得上人类群体向更大的认同单位整合的速度？一百多年来我们对于自己的国民性成为现代化的障碍的忧虑，在埃利亚斯看来是否只是像一个小青年要离开自己的村落，到远方大城市谋生时，为自己的不经世事而生的焦虑和恐惧？从大处说，国民性总只是一个民族像看待别一个民族那样看待自己时所得出的图像，是民族集体关于别的民族是怎样来看待我们的、我们在他们眼里是怎样的这一点的设想？我们想弄清楚，也希望读者们弄清楚这个问题。

三、让我们听了很难办的一个观点是，埃利亚斯总是说，人类虽然不知道为什么要这样，但总是并无事先计划地默默走向了更大的认同。他说，人类身上带有像染色体一样的一些促成人类不断作出更大认同的"生物调节因素"、"人类生理上的社会决定因素"、"一切人共有的人性中的那些常量"(《论时间》，英文版，第 142 页；另见《死之孤独》，第 1 节)；"生物上固有的结群共处的特性和迄今为止所形成的这种人类生活形式将决定我们必然走向全球化，全球化和世界主义的生活结构是最符合我们人类的本性的"(参见本书第 258 页)。我们真可以推断人类各民族共享着同一种导向更大共同体的生物调节因素，人类大同是共同基因决定？他又说，我们无法知道应在多大程度上认同于人类中更"文明"的群体，不知道要走向哪种更大的"生存单位"，每一个民族手里都只有像语言这样的象征手段——它使人类能"学习"——来体认、综合自己的认同处境，启蒙、解放之类的话语也都是一些像知识分子那样的当代巫师们对未来的参拓和例解，并不是最终方案？这可是一个连康德都不敢去实证的问题(参见《论一句老话：这在理论上虽是正确，在实践中却是无用的》中反驳门德尔松的那一章)，难道埃利亚斯说得太轻松了？

四、埃利亚斯说，一个民族从一种认同结构迈向更高的认同结构，其成员的个性结构相对于新认同形式的滞后，需三代人(三、四十年？还是一百五十年?)的努力才能赶上(参见本书第284页)，我们忍不住要推导：等到社会成员的个性结构跟上了社会的改变，这时的社会是否又已发生了质的改变，这种滞后于是就成了社会中的常态？人类看来会你等我等他等地一直等到大伙儿都有一个很接近的认同，才会有一个达到很高交互性的共同体，这中间不知又会发生多少可怕的变故和反复？埃利亚斯又说，像联合国这样的不尽人意的国际组织最终被人类情感所接受，固定为人类的共同认同机构，需要两百年左右的时间，可我们却担心，人类最无私的眼光也不一定能比这看得更远，我们如何去要求未来的政治家和民众在处理当下政治问题时耐心保持黄仁宇所说的这种“长距离眼光”？

五、本书还使我们认识到了普遍人权对国民性的认识和改造的根本作用，其对于民族现代化的升华作用：落后的国民性由专制的国家和政府形式造成，因为它们可控制信息，政府决策可轻易获得合法性？(康德在《永久和平论》里反复论证：不能指望民众的道德来产生出好的体制，而应期望好的体制使民众有好的道德状态；个人是能够成为好公民的，即使他在道德上并不是一个好人。)它们甚至像恐怖分子那样绑架整个人民，以所谓危险、威胁或别的什么来向主权的实体也就是人民无耻地提条件、勒索，成为人民得罪不起的首恶，这在美国这样的大民主社会里都不能例外。国家在处理利益问题时常常目光短浅，在走向更大的共同体时，我们必须遵照埃利亚斯的教导，限制国家对待单个公民的无所不在的权力？“人权既不是具有‘先进’国民性的西方国家的公民基本权利标准，也不是国民性落后的民族国家政府愿意出让的一些公民权利，而是比民族国家更大、更高的共

同体赋予每一个个人的更大、更有否决权的人类基本权利?"(参见本书第 309 页)这种人权观念不光能使康德所说的具有世界情怀的公民个人在民族国家内不受权利侵害,"还能使每一个个人更有远见地行动,更好地理解别的人类个人的富于远见的行动?"(同上)客观地对待自己的国民性,以更大的认同眼光来认识和捍卫每个个人的人权,乐观向上地对自己的文化和民族个性的发展抱远大的期望,这是康德以来具有世界主义眼光的思想家一直在教导,也是中国的"现代化过程"里一再被忽略的:各种文化、各种更高的共同体,其目的必须是使每一个个人、每一个民族的天赋才能和已有造化发展到更高的层次,达到空前的无可替代的层次。处在不同发展程度的各种国民性永不可能达到同样的层次或渐渐融合,但我们却可指望它们在更好的人类共同体里发展到自己的极致,不同,但同样完美(参见《判断力批判》,第 83 节)?

埃利亚斯是个仁厚的乐观主义者,他的人类故事里充满同情与期待,其过程(或历史)—社会学能安慰摸索着前行的人类面对波折和倒退时的痛苦。《个体的社会》可能是一本比《圣经》还用意恳切的书,因为后者只将人类血泪汗的真实历史当反面教材,压根不相信人类靠自己能走出自己的生物、人种、历史和形而上学局限性,自己为自己找到更广大的前景,而埃利亚斯却相信人类的这种自救可能,而且只相信这种自救。1989 年,也就是去世前一年,看着当时的苏联还未有倒败的样子,埃利亚斯向人们正式道歉说是他的理论使人们抱了超级大国的对峙最终能在更大的认同中走向合作的希望,他深刻检讨自己的理论的"过分的预言性"。可这道歉未说完一年,人们从他的作品里推导出的预言就开始兑现。这可能是他临终前的一点安慰(参见

《德国人》,译者前言)。1990 年 8 月 1 日,埃利亚斯终老于阿姆斯特丹。

当代许多诱人的社会学作品都用心理学、生物学或其他学科的语言来表达,其他学科一有范式转换,其联系汇率就崩。埃利亚斯动用简短的直陈式来表达,从不用社会学里的人工语言去封固其概念的语义域,读者用不着去推究他所用的一些概念用意之深,尽可以用踏实的常识去意会他。他认为人类对自己过去的记忆链和未来的联系网络的认识,是随着其日常语言里所形成的越来越综合的语汇而提高,人们的更高的觉悟就反映在他们的语言的日常使用中。我们想提醒读者不要小看这种平白的表述,其中是夹着惊雷的。我们平生第一次译着译着竟按捺不住,做起了笔记和推论,译完后自己想去对付很多问题了。

今天在谈全球化的社会学家们好像都忘了埃利亚斯早从 30 年代以来一直在我们耳边谈论这个问题。全球化社会学家罗伯逊(1995)费牛劲为人类未来设想的那个“元文化”假设,埃利亚斯早已那么轻松愉快地向我们阐明。布迪厄也应指出他日日用到的 habitus(个人社会习性)这一核心概念取自埃利亚斯,等等。

埃氏屡得明师,早早出了开山之作,一生却从未有个合适的教职养家糊口。他曾揣着大学问到邻国一街道炉盖厂做供销员和经理,一生绝大部分时间流亡在一个岛国做访问讲师,退休好久倒讽刺性地成了法兰克福大学的社会学教授。有过文革经历的我们应更能体认这种伟大智者在颠沛与被戏弄后的那种成熟。可贵的是,他从未感到自己被埋没,对人类的一切疯狂和不义一如既往地宽忍,总能把人类自作自受的痛苦往好里想,当成美好的教训积累,对人类的自我认识、自我成长总有那么多慈悲的期许。母亲死于纳粹毒气室,他竟七年不着文字,只怕影响自

己对德、英、法三个民族的文明进程呈的民族个性研究不客观。这本书里有诸多让我们读出热泪的地方。

本书的翻译过程中，为赶时间的初译稿早于一年前做成，期间译者之一的陆兴华学兄已西奔英伦，继续学业。以后我们靠电邮网络保持联系，对译稿的校订以及部分重译也是这种联系方式的结果。

另外，我们感谢负责本套丛书的刘东、彭刚两位先生对我们担任此书译事的支持和信任。翻译过程中，方在庆博士曾从德国给我们寄来有关埃利亚斯研究的资料和完整的著作目录。我们曾就本书中的希腊文和拉丁文及个别术语译名问题请教过孙周兴教授。对他们的慷慨和热情帮助我们表示诚挚的谢意。

译　者
2003 年 3 月 6 日

人文与社会译丛

第一批书目

1.《政治自由主义》,[美]J.罗尔斯著,万俊人译 28.80元
2.《文化的解释》,[美]C.格尔茨著,韩莉译 24.50元
3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B.斯蒂格勒著,裴程译 16.60元
4.《依附性积累与不发达》,[德]A.G.弗兰克著,高铦等译 13.60元
5.《身处欧美的波兰农民》,[波]F.兹纳涅茨基、[美]W.I.托马斯著,张友云译 9.20元
6.《现代性的后果》,[英]A.吉登斯著,田禾译 10.00元
7.《消费文化与后现代主义》,[美]M.费瑟斯通著,刘精明译 14.20元
8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E.P.汤普森著,钱乘旦等译 54.50元
9.《知识人的社会角色》,[波]F.兹纳涅茨基著,郏斌祥译 11.50元

第二批书目

10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D.克兰著,赵国新译 13.00元
11.《现代社会中的法律》,[美]R.M.昂格尔著,吴玉章等译 15.20元
12.《后形而上学思想》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译 15.00元

13.《自由主义与正义的局限》,[美]M.桑德尔著,万俊人等译 15.00元
14.《临床医学的诞生》,[法]M.福柯著,刘北成译 12.20元
15.《农民的道义经济学》,[英]J.C.斯科特著,程立显等译 15.80元
16.《俄国思想家》,[英]I.伯林著,彭淮栋译 18.50元
17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C.泰勒著,韩震等译 34.50元
18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L.斯特劳斯著,申彤译 11.80元
19.《现代性与大屠杀》,[英]Z.鲍曼著,杨渝东等译 14.30元
20.《新功能主义及其后》,[英]J.亚历山大著,彭牧等译 15.80元

第三批书目

21.《自由史论》,[英]J.阿克顿著,胡传胜等译 27.00元
22.《伯林谈话录》,[英]I.伯林等著,杨祯钦译 13.50元
23.《阶级斗争》,[法]雷蒙·阿隆著,周以光译 13.50元
24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M.沃尔泽著,褚松燕等译 24.80元
25.《大萧条的孩子们》,[美]G.埃尔德著,田禾等译 27.30元
26.《黑格尔》,[加]C.泰勒著,张国清等译 43.00元
27.《反潮流》,[英]I.伯林著,冯克利译 26.60元
28.《统治阶级》,[意]莫斯卡著,贾鹤鹏译 30.80元
29.《现代性的哲学话语》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译(即出)
30.《知识分子的鸦片》,[法]雷蒙·阿隆著,吕一民等译(即出)

第四批书目

31.《自由论》(《自由四论》扩充版),[英]I.伯林著,胡传胜译(即出)
32.《保守主义》,[德]K.曼海姆著,李朝晖 牟建君译 16.00元

33.《科学的反革命》,[英]L.哈耶克著,冯克利译 15.20元
34.《实践感》,[法]P.布尔迪厄著,蒋梓骅译(即出)
35.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译(即出)
36.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译(即出)
37.《个体的社会》,[德]N.埃里亚斯著,翟三江 陆兴华译 15.30元
38.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆著,顾杭 庞冠群译(即出)
39.《关于马基雅维利的思考》,[美]L.斯特劳斯著,申彤译(即出)
40.《话语伦理学阐释》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译(即出)

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝个体的社会
作者＝
页数＝２８１
ＳＳ号＝０
出版日期＝